

CARLOS CASTRODEZA

El flujo de la historia y el sentido de la vida

La retórica irresistible de la selección natural

Herder

CARLOS CASTRODEZA

EL FLUJO DE LA HISTORIA Y EL SENTIDO DE LA VIDA

LA RETÓRICA IRRESISTIBLE
DE LA SELECCIÓN NATURAL

Edición revisada por:

Antonio Javier Diéguez Lucena

Herder

Diseño de portada: Stefano Vuga
Edición revisada por: Antonio Javier Diéguez Lucena
Maquetación electrónica: José Toribio Barba

ISBN: 978-84-254-3199-9



Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

PRÓLOGO

No puedo decir que esta obra póstuma de Carlos Castrodeza sea de lectura fácil, pero tampoco que fuera sencillo para mi querido amigo plasmar en unas pocas páginas una tesis de la enjundia que aquí se trata. Porque, estimado lector, si te adentras en su lectura vas a encontrar una obra tan profunda como desgarradora. Castrodeza eleva el darwinismo a categoría metafísica, desarrollando más lo que ya es patente en *La darwinización del mundo*, acomodando su pensamiento y haciéndose un hueco al de aquellos otros grandes pensadores que, como Heidegger, Derrida o Bourdieu, han reflexionado en torno a los asuntos que siempre nos han preocupado: el sentido de la existencia, la desigualdad, el mal, la naturaleza de las relaciones humanas o la muerte. Pero existe una novedad importante en este libro con respecto a obras previas y que no deja de sorprender a aquellos que hemos seguido con detalle la evolución del pensamiento del autor. Y es que Castrodeza, aun siendo un fiel aliado de la ciencia, en cuanto que es una actividad racional sublime, desveladora de lo inefable, llega a la conclusión de que la ciencia no es ajena a una metafísica subyacente. Ninguna actividad humana es ajena al contexto ideológico de la época correspondiente, que permea o impregna cualquier práctica, por intelectual, racional o científica que pueda parecernos. Castrodeza llega a la conclusión, tras un detallado estudio del pensamiento de Darwin y su época, de que la obra del naturalista es perfectamente contextualizable en su época y que sus formulaciones, incluido el concepto de selección natural, encajan naturalmente bien en el pensamiento de la sociedad vic-

toriana. Estamos acostumbrados a pensar que existe un antes y un después de Darwin, que su tesis supone la ruptura naturalista del creacionismo. Pero Castrodeza sitúa el naturalismo de Darwin dentro de la teología naturalista. Y, en efecto, aunque Darwin da un giro de tuerca al introducir explicaciones nuevas en torno al origen y la evolución de las especies, particularmente la humana, no por ello su pensamiento deja de estar anclado en la metafísica que subyace en la época.

En torno al sentido de la existencia, Castrodeza se hace eco de la realidad del mundo de lo vivo, particularmente el humano, bajo el prisma del naturalismo. Si no existe tal cosa como la bondad en el mundo vivo no humano ni, por lo tanto, la maldad, debemos reflexionar sobre qué gobierna la conducta humana, dado que no podemos hacer abstracción de que estamos indisolublemente ligados a nuestra animalidad. ¿Qué va a cambiar en nosotros por ser nosotros? ¿Realmente podemos trascender nuestra animalidad? La tesis de Castrodeza es que no. La naturalización impone respuestas comunes a hechos tan aparentemente diferentes como los que se aprecian en unas especies y otras. Y es que, dado que el mundo es escaso en recursos, los seres que lo pueblan están indefectiblemente obligados a competir por ellos. Las formas en que se materializa y hace eficiente, de manera diferencial, tal competencia, es objeto de estudio de la evolución biológica. Pero para Castrodeza no queda duda de que la vida es desigual en los seres que produce, y que tal desigualdad comporta ventajas para unos en contra de los otros. Son ventajas porque los recursos son escasos. Castrodeza hace guiños a Dawkins

cuando diluye la individualidad de los seres en sus genes. Son estos los que a la postre se perpetúan. Según tal perspectiva cobra sentido el nihilismo, y también la muerte porque, en efecto, los individuos son poco más que artefactos bien diseñados por sus genes para perpetuarse. Desaparecen los individuos, pero no los genes.

El desgarro de su pensamiento, verdadera síntesis de su testamento intelectual, se concentra con una increíble fuerza expresiva en el epílogo, al que titula «La trampa del pensamiento». Porque la teoría en torno a la existencia humana, vigente actualmente en el pensamiento occidental, no es otra cosa que puro darwinismo. Castrodeza la resume en las dos siguientes tesis: «1) lo único que puedo conocer es cómo ingeniármelas para sobrevivir aquí y ahora en un mundo en que no hay para todos de lo que todos queremos, y me debo comportar de tal manera que llegue a los codiciados recursos antes que mi prójimo sin que este se dé demasiada cuenta, y en lo posible sin provocarlo; y 2) lo que puedo esperar es prolongar mi vida de la manera menos onerosa posible, hasta que algún accidente o enfermedad, y en todo caso la senectud, dé al traste con mi existencia». Nada queda al margen de estas dos tesis, ni las ideas, ni las civilizaciones, ni las culturas, ni los países, ni los grupos de poder en un mundo globalizado. Todo aquello asociado a lo humano es susceptible de ser racionalizado y explicado bajo el prisma de la supervivencia diferencial, dado que «en el mundo, en cualquier sociedad, siempre ha existido desigualdad». No hay manera de zafarse de ella, y las ideologías que han ido formulándose a lo largo de la historia

no son más que intentos, bajo tal evidencia, por hacer viables las diferentes sociedades. Castrodeza mismo llega a reconocer que el último darwinismo, el asociado a la psicología evolucionista y la sociobiología de segunda generación, hace tocar techo a la propia selección natural, porque ya no daría por bueno aquello de que le va bien en la vida a los más dotados biológicamente, sino a los favorecidos por la fortuna, aquellos cuyos progenitores o antepasados estaban «en el lugar justo en el momento oportuno». Y son estos los que han ido legitimando, con el decurso de la historia, su bienestar por medio de los diferentes poderes. Para Castrodeza, la lucha ideológica para justificar el statu quo o la rebelión entre los que tienen y los que no es constante y su desenlace es totalmente incierto.

Bajo el darwinismo la verdad y la ética son la trampa del pensamiento, el autoengaño epistémico-ético que constituye pensar que la verdad es algo alcanzable, o el bien algo real. Su falacia se pone de manifiesto cuando, en determinados momentos límite, la supervivencia demanda respuestas que violan sin ningún género de dudas aquello que formaba parte del pensamiento, ya que, según Castrodeza, en esas condiciones, mucho más habituales de lo que un biempensante occidental estuviera dispuesto a reconocer, «el pensamiento se desboca y se traiciona a sí mismo». Y es que, como sostiene Dennett, la selección natural es un ácido universal que corroe todo aquello que no le es afín, sea ético, epistémico o político. La conclusión, nada halagüeña por otra parte, pues todo esto parece un sinsentido existencial, es que el único sentido es el sinsentido. Nos aliviamos frente a este panorama,

dado que no podemos caer en la trampa del pensamiento, recurriendo a lo que Castrodeza denomina «estética de la supervivencia», estética que engulle a la ética y a la verdad y que, ayudada por la tecnociencia, sirve para ocultarnos toda la suciedad que subyace a esta cruda realidad, creando otra realidad ficticia alternativa, aunque crecientemente creíble.

Y esta es la historia de nuestra especie. En forma descarnada y descorazonada, Castrodeza concluye que, «en definitiva, nada garantiza un final feliz a la historia natural del Homo sapiens, aunque en realidad no parece que este enunciado tenga asimismo mucho sentido».

Lector, he tratado de resumir en unas pocas páginas lo que probablemente constituye una de las obras más señeras y originales del pensamiento español de todos los tiempos. Carlos Castrodeza, erudito hasta la saciedad y el más darwinista de los pensadores darwinistas, se atreve, como pocos han hecho hasta ahora, a llevar la tesis de la darwinización del mundo hasta sus últimas consecuencias. Que nadie piense que sus conclusiones son simplistas. Todo lo contrario, la obra recorre la historia del pensamiento y lo reinterpreta desde una óptica particular que nada tiene que ver con la trampa del pensamiento que supone buscar una verdad inalcanzable o la práctica del bien que no existe. Y su explicación tiene sentido, aunque pueda disgustarnos profundamente.

Andrés Moya
Catedrático de Genética

The Anglo-Saxon Charles Darwin, underspoken and gentlemanly, impersonal and asexual and blankly observant in his writings, was a hero in teeming, passionate, polyglot Guayaquil because he was the inspiration for a tourist boom.[1]

(Kurt Vonnegut, *Galápagos*, Delacorte Press/Saymour Lawrence, 1985, cap. IV, frase primera.)

INTRODUCCIÓN

En el presente texto[1] se analiza la ontoteología existencial de Occidente, en particular,[2] así como de la proyección humana en general, según una perspectiva psicosocial rigurosamente matizada por consideraciones biológicas. En nuestro tiempo este proceder es ya obligado. Sin embargo, este análisis vendría imbuido asimismo de una retórica metafísica que se estima igualmente insoslayable. Se trata de un análisis que se lleva a cabo a partir de las consideraciones básicas sobre la deconstrucción textual que emergen colateralmente de la obra filosófica de Jacques Derrida, circunstancia capital en la que solo se ha incidido de pasada en obras anteriores. Ahora, finalmente, toca caracterizar las intuiciones en las que se enraíza el conocimiento. Un conocimiento tácito solo es accesible mediante otro conocimiento tácito. Es el conocimiento como instinto enmascarado de racionalidad consciente, o sea, el conocimiento como expresión estética de la supervivencia. Este escenario gnoseológico se remitiría en esencia a la base discursiva ejemplificada por Martin Heidegger en lo que Ernst Tugendhat llama método evocador,[3] el cual tendría su manifestación más extrema hasta la fecha en la obra de Derrida. Por este método se plantean ideas cuya evidencia conceptual meramente se asume sin argumento alguno. De manera que el discurso racional que caracteriza la historia de Occidente desde los griegos no sería en realidad el discurso argumentativo que lo caracteriza, sino un discurso evocador de corte heideggeriano enmascarado de discurso racional. Y es que, además, todo discurso evocador se termina diluyendo en un discurso estético, como

efectivamente ocurre en la obra de Heidegger en su conjunto, según la cual, en efecto, la existencia humana es estética en sus estructuras más fundamentales. Pero es estética, según se matizará, desde la visión derrideana, que nunca podrá evitar postular el mismo objeto que desea destruir, valga la contradicción. Y es que la ensoñación estética desde el naturalismo más radical supone vivir en el colchón de una realidad que se sabe falsa y que, paradójicamente, potencia la propia supervivencia.

En definitiva, en este texto se intenta dilucidar por qué el discurso que la biología actual considera evidente —en lo que atañe al pensar humano sobre su propia condición histórica y el sentido de su existencia— yace en realidad sobre una plataforma metafísica que sustenta la retórica del conocimiento de un modo estéticamente inapelable. Por momentos, al menos, otras aproximaciones metafísicas pueden asimismo ser epistémicamente rentables desde la perspectiva de la supervivencia. Pero el establecimiento del drama es incontrovertiblemente estético. En efecto, se decora el mundo para promover la supervivencia en un medio fundamentalmente inhóspito. Y a la inversa, cuando esa promoción se dispara favorablemente hasta el punto de perder el control adaptativo, hay que cambiar el decorado que embauca por otro más a tono. Lo que no tiene sentido bioantropológico es lo que se conoce como la estética «químicamente» pura, es decir, «el arte por el arte», pensamiento de profundas raíces nietzscheanas que el posestructuralismo ha hecho suyas. El «arte por el arte» sería una patología etológica asociada a la inclaustración del ser humano en recintos foráneos a una «lucha por la supervivencia»

sancionada por su propia filogénesis. La idea es rescatar una naturaleza sucia que en su fase más limpia «imitaría al arte» (Oscar Wilde). La referencia clave a este último propósito sería la «esfera estética» de Max Weber, en la que residiría la «salvación» de la rutina de la vida cotidiana representada en las servidumbres de la racionalidad práctica y teórica. Lo mismo cabe decir de Adorno, Benjamin, Heidegger o, incluso, Wittgenstein y el mismo Habermas. Porque la idea de que la expresión de lo inefable es equivalente a la representación de lo que no es representable —o sea, el arte— es parte de la estética de la retórica de lo estético, valga la expresión.[4]

Es verdad, por otra parte, que la idea de estética, desde su formulación más actual en la obra de Alexander Baumgarten (*Aesthetica*, 1750), tiene como referencia la resolución de una tensión que Eagleton representa diciendo que, una vez «[c]oncluido el desgarramiento entre el individualismo ciego y el universalismo abstracto, el sujeto renacido vive su existencia, podríamos decir, estéticamente, de acuerdo con una ley [la costumbre] que ahora está por completo de acuerdo con su ser espontáneo».[5] Aunque es David Hume quien va más allá, al estetizar no solo la ética sino el entendimiento, superando naturalísticamente al mismo Darwin, y en la misma dirección que se sigue en este escrito.

De acuerdo con lo dicho, esta obra tiene un contenido primordialmente estético de encauzamiento darwiniano, incluso cuando se decanta por una narrativa meramente descriptiva en su intención. Y es que Darwin, como Heidegger, manifiesta su pensamiento con una exacerbada ingenuidad, porque sus ideas

básicas fluyen con una espontaneidad cuya enjundia asombra. Para ambos, la historicidad de lo humano es algo fundamental. Así, Richard Wolin, experto en temas heideggerianos, pregunta iluminadoramente: «¿Cómo puede una filosofía que se entiende como "ontología fundamental" —a la manera de una delineación de estructuras atemporales y esenciales que definen nuestro ser-en-el-mundo— y, por tanto, con pretensiones de validez eterna, ser el resultado de "vulgares" circunstancias históricas?».[6] Se estima, por añadidura, que cualquier aserto lingüístico tiene una dimensión exclusivamente retórica o evocadora, a menos que exprese un mensaje meramente instrumental, y aún así. Porque el mencionado método evocador se desarrolla, en clave heideggeriana, a causa de una «deficiente comprensión del ser» en la historia de la filosofía. Efectivamente, nunca se ha comprobado de raíz lo que «es» (lo propiamente ontológico), aunque, en aras de la supervivencia, sí se ha instrumentado esa incomprensión en el estudio de los seres (lo óntico). En este sentido, Heidegger es el filósofo que en la tradición occidental se expresa con más claridad, sin la pomposidad de Nietzsche, su gran precursor en la presentación de esa claridad existencialmente asfixiante. Igualmente claro es Darwin a la hora de dilucidar lo que realmente pueda ser el hombre. Ambos evitan los añadidos incomprensibles que enturbian toda la historia de la filosofía en su olvido del ser.

Y es que en un mundo siempre limitado por recursos escasos, incluso con abundancias engañosas, se sale adelante, si se sale, a cualquier precio. Claro está que ese precio indeterminado apa-

renta no ser tal, a fin de que la supervivencia en grupo sea hasta cierto punto mínimamente sostenible. Habría una selección natural obvia, a corto plazo, y otra calificada como darwiniana, menos obvia, a un más largo plazo. Esta retórica, en definitiva, es básicamente instrumental/estética, aunque matizada epistémicamente por ontologías portadoras de sentido existencial incluso en una atmósfera nihilista.

Sucede que, explícitamente, el proceso de supervivencia directa, o indirecta por medio de la reproducción, implica trivialmente la extracción de energía del medio, o bien directamente, o bien y sobre todo implicando al «otro» en un hacer simbiótico o parasitario. Asimismo, claro está, a la hora de la reproducción, en nuestra especie hay que implicar necesariamente al otro. El lenguaje es un instrumento para ayudar a la realización de esas acciones de un modo directo o de infinitos modos indirectos. El lenguaje, en este sentido, va más allá de la consecución de una cohesión social en el sentido que le imprime, por ejemplo, Robin Dunbar,[7] pero no más allá de potenciar una simbiosis o un parasitismo en pos de la supervivencia y la reproducción propias. Más allá solo hay ruido metafísico maquillado de lenguaje enjundioso.

Una actividad considerada noble, como la investigación científica, en realidad implicaría el conocimiento del mundo para su utilización o explotación. De modo que el placer de conocer, en clave aristotélica, por ejemplo, sería el acicate para potenciar ese uso como ocurre con toda actividad placentera que no sea patológica. Es decir, una apetencia placentera es el estímulo para po-

tenciar la supervivencia y la reproducción propias. La actividad puede no ser propiamente placentera en el nivel individual, pero sí en otro nivel, como por ejemplo en el nivel génico, en cuyo caso, aunque no la consideráramos propiamente placentera, lo sería de un modo lato o, si se prefiere, singularmente perverso.

En general, y como diría Heidegger, la esencia de la ciencia es tecnológica, aunque la esencia de la tecnología no lo sea. La ciencia, en efecto, no piensa, pero no en el sentido heideggeriano de no ir a la esencia del ser, sino, muy al contrario, en el sentido de que el pensar en sí no tiene sentido. Se piensa para algo y por algo, siempre, trivialmente de nuevo, en conexión con la propia supervivencia directa o indirecta por medio de la reproducción. Lo demás, digámoslo una vez más, es ruido metafísico. O, asimismo, es ruido epistémico, ético o estético o, incluso, es incurrir en juegos de supervivencia y reproducción, dado que el hombre sería un simio antropoide que juega hasta que muere[8] (y si no muere a tiempo, de alguna manera se transformaría en un simio, pero ya adulto, como Aldous Huxley elocuentemente ilustra en su novela *Viejo muere el cisne*, de 1939). Es más, y volviendo a Heidegger, cuando este dice que «la razón es el peor enemigo del pensamiento», se alude, claro, a la razón instrumental, pero, al contrario de lo que Heidegger estipula, esa razón tiene sentido biológico pleno, mientras que el pensamiento es ese ruido ontoepistémico al que se ha hecho referencia. De hecho, el refugio en la estética es, en cierta medida, una estrategia social, aplicada por los socioeconómicamente más privilegiados, cuyo objeto consiste en restarle importancia a la malenten-

dida sordidez de la razón instrumental, del mismo modo que en la literatura del siglo XIX una reacción al instrumentalismo implícito primero en la novela realista y luego en la naturalista dio origen al simbolismo. Según esta perspectiva, vale la pena citar la siguiente observación del ya mencionado maestro en temas heideggerianos, Richard Wolin:

> La estética […] desde la época romántica, bajo la denominación de «esteticismo», ha asumido de un modo creciente el carácter de una filosofía de la vida plena. Esta es la convicción que une a varios teóricos del mundo de la estética, desde Schiller hasta los surrealistas, pasando por Flaubert, Nietzsche y Wilde, quienes, a pesar de sus múltiples divergencias, están de acuerdo en la circunstancia de que el mundo de la estética encarna una fuente de valores y de sentido superiores a la «mera vida», en su rutinaria y prosaica cotidianeidad. A este respecto el mundo moderno de la estética se ha convertido en un sustituto fundamental del mundo regido por *la razón instrumental*.[9]

Aunque bioantropológicamente sea esa razón la que marca la pauta de la supervivencia, bien sea directamente (en el mundo de las ciencias naturales) o soterradamente (en el mundo de las ciencias humanas).

Otra actividad también supuestamente noble, como la filosofía, normalmente se antepone a la ciencia, incluso cuando se trata de la filosofía de la ciencia. Y es que mientras que la ciencia aclararía lo que está oscuro y oculto para facilitar nuestra supervivencia, la filosofía, con su preguntar interminable y obsesivo, oscurecería lo que está claro. Oscurecer lo que está claro tiene su dimensión positiva cuando la claridad deslumbra, es decir, cuando, en un mundo donde el espejismo de la verdad es omnipresente, resulta demasiado convincente. De manera que la filosofía y la ciencia se necesitan mutuamente, la primera para no perder demasiado la confianza a la hora de salir adelante, y la segunda para no confiarse demasiado. Tal es, en efecto, la base de la supervivencia humana, saber controlar los tiempos epistémicos. Es

más, cuando en los albores de la humanidad la pérdida de confianza se pasa de rosca, al ser el hombre ya suficientemente autoconsciente, la filosofía precisa algo que no es ciencia para restaurar esa confianza, una actividad en la que se implica el mito, que sería teología sin refinamiento filosófico. Hoy día, el fenómeno más frecuente en el mundo globalizado es que, al contrario de lo que ocurría en un principio, hay demasiada confianza en la ciencia, por lo que se impone un revulsivo filosófico, esta vez lo menos dogmático posible. Dicho revulsivo se traduce en el fenómeno ampliamente conocido como posmodernidad, en el que todo discurso pierde su razón de ser. Así, la confianza excesiva se diluye en una negatividad gnoseológica total cuyo nihilismo liberalizador radica precisamente en su irracionalidad. Pero se trata de una irracionalidad que viene a neutralizar la racionalidad excesiva proveniente de un realismo científico desbocado.

De modo que «la búsqueda de la verdad» es una expresión eufemística de «búsqueda de la supervivencia» (directa e indirecta en la descendencia), se base esta efectivamente en la verdad o en sucedáneos a propósito, de entrada poco importa. Porque, al fin y al cabo, la búsqueda de la supervivencia se remite a una tecnología de la supervivencia. De manera que la estética tradicionalmente considerada en todas sus manifestaciones tendría como función mantener una supervivencia que ha perdido sus coordenadas.[10] Esto sucedería de la misma manera en que un animal tiene que sobrevivir en un parque zoológico simulando un comportamiento que es parte de su ser pero que ya no contribuye a su supervivencia, pues esta le viene dada «desde fuera», como es-

tá ocurriendo con buena parte de la humanidad bien parada gracias a una tecnología que se hace cargo de sacarnos adelante al menos en parte, pero que va a más imparablemente.

Para ilustrar estas ideas, en las páginas que siguen se inicia la exploración ontoteológica en cuestión anteponiendo en todo caso el conocimiento como manifestación estética. Se ornamenta el mundo cognitivamente para estar relativamente cómodo en él y potenciar la propia supervivencia, directa o indirecta, más allá del corto plazo, si es posible. Las ideas se defienden desde una plataforma metafísica que en realidad siempre es estética. Se cree en lo que se cree porque instalarse en una creencia es instalarse en lo que, a su vez, se considera que es el mejor medio posible para asegurar la propia supervivencia. Por supuesto que, para ciertas concepciones antinaturalistas, como, por ejemplo, la idealización kierkegaardiana, la estética es «fantasía ociosa y apetito degradado». Igualmente, para Karl Marx, como ejemplo de otra disensión notable, la estética es «anestesia» circunstancial e indeseable para soportar la realidad, en la misma línea de la religión como «opio del pueblo». Pero ello no es así ni desde la perspectiva nietzscheana («la estética es fisiología aplicada») ni desde la de Freud (consideración del inconsciente como «*bricoleur* estético»). Es más, y como percibe brillantemente el ya citado Terry Eagleton, de acuerdo con una perspectiva crítica anaturalista (pero sin discrepancia con el naturalismo), en nuestro mundo «[t]odo debe ahora convertirse en estética. La verdad, lo cognitivo, se convierte en aquello que satisface la mente o en lo que nos ayuda a movernos alrededor de nosotros de la manera más

conveniente. […] El arte, como la humanidad, es completa y gloriosamente inútil, quizá la única forma de actividad que aún queda por reificar e instrumentalizar»,[11] que es el objetivo de este texto.

En este sentido, hace poco tiempo un profesor de Filosofía de la Universidad de Canterbury en Christchurch (Nueva Zelanda), Denis Dutton (1944-2010), publicó *El instinto del arte: belleza, placer y evolución humana*.[12] En dicha obra, de gran éxito editorial, Dutton intentaba demostrar que la apreciación del arte está programada cerebralmente por la selección natural porque promueve nuestra supervivencia y reproducción. Por ejemplo, un buen paisaje da idea de un lugar ideal para vivir porque hay buena caza, un buen clima, buenos rincones para protegerse, etcétera. Del mismo modo, una buena obra literaria es como un manual de instrucciones para sobrevivir, pues plantea problemas interesantes y modos de resolverlos, etcétera. Y, por supuesto, es bien sabido, especialmente a partir de la obra del mismo Darwin, que la selección sexual se basa en consideraciones estéticas (las plumas del pavo real como epítome). La consideración de la estética como una dimensión evolucionista ha tenido otros promotores importantes,[13] así como detractores notables (Steven Pinker, Stephen Jay Gould) que consideran cualquier manifestación artística como un efecto secundario (colateral) de adaptaciones importantes (al igual que la teología), aunque lo uno no quite lo otro.

La dimensión estética que da sentido a estas páginas va bastante más allá de las consideraciones parcialmente adaptacionistas

que desarrollan los autores recién citados. Y es que, según se intentará dilucidar en este texto, la supervivencia y la reproducción se enlazan única y exclusivamente en una consideración instrumentalista de la existencia. Todo lo demás, como el conocimiento (qué es la realidad) o la ética (cómo me debo comportar con respecto al «otro»), es el decorado (la estética) donde instrumentamos esa supervivencia en directo o en diferido (reproducción). Un decorado que, sin duda, resulta en parte de la herencia biológica (genes, epigenes) y en parte de otras influencias (cultura), y esos efectos globales, como su interacción, propician adaptaciones fijas o facultativas, según los casos. Así, por lo general conviene a la supervivencia y a la reproducción que ese decorado sea lo más agradable y estimulante posible, particularmente en su aspecto gnoseológico (estético, en fin). Pero otras veces, siguiendo a Kant y, especialmente, a Edmund Burke, lo que interesa biológicamente es instalarse en lo sublime en su primera acepción, es decir, en lo incómodo, en lo desagradable, en lo feo, para curarse en salud. Del mismo modo, a veces es importante adaptativamente creernos superiores a los distintos seres vivos, incluso creernos protegidos por un Dios todopoderoso y, por el contrario, a veces es mejor creernos un animal más y además ser presa del nihilismo más absoluto.[14]

Siguiendo estas directrices, en un primer capítulo, y como ejemplo un tanto ilustrativo, la metafísica creacionista se antepone a la evolucionista, o al revés, lo mismo da. Porque la pretensión es mostrar que la discusión subyacente responde básicamente a dos estrategias de supervivencia alternativas (dos decorados

distintos), aunque la primera sea minoritaria con respecto a la segunda. En efecto, intentamos mostrar que la racionalidad subyacente a dicha disensión es mera retórica (estética) en el sentido que se viene estipulando, porque en el otro sentido, el instrumental, no hay problemática teofilosófica alguna.

En el segundo capítulo la intención es describir la historia de Occidente en su expresión ontoepistémica, esto es, en función de movimientos sociales idiosincráticos que desfiguran sus tendencias básicas de supervivencia y reproducción como medio de protección ante terceros. De manera que, según sostenemos, existe una falsa sensación de avance en lo que atañe a la comprensión del mundo. Dicha protección se instrumenta mediante el autoengaño, en el sentido de que no se desvelan las propias estrategias de supervivencia en un mundo adverso, y se transmite la sensación de que se está saliendo adelante, al menos en la comprensión del mundo. Comprender el mundo es saber a qué atenerse a la larga, que es un modo de imponer el propio criterio de supervivencia a largo plazo, un criterio que no es más que una puesta en escena acorde con el decorado estéticamente más proclive a las propias actuaciones y que se trata de imponer a terceros, en lo posible «a la chita callando», desde un medio que se estima más placentero y acogedor, lo que en «la lucha por la existencia» tiene un valor evidente.

A continuación, en el tercer capítulo, se identifica el núcleo hermenéutico que aquí se adopta como consecuencia de la denominada revolución darwiniana y se constata que el naturalismo derivado de dicha concepción da forma en sus líneas maestras a

la retórica de la concepción del mundo que aquí se ejemplifica. En efecto, mantenemos que la revolución darwiniana no es más que el colofón de la revolución burguesa que comenzó a adquirir fuerza en el Barroco inglés y se asentó inexorablemente con la revolución industrial. Darwin, como todos, va transformando su mundo en función de sus apetencias gnoseológicas, que en realidad son estéticas, pues el principio de la selección natural es un modo de decorar el mundo de acuerdo con las propias percepciones, las cuales se derivan del medio social global (la sociedad victoriana), el propio medio más cercano (relaciones interpersonales directas) y la intimidad individual que impone las exigencias más estrictas en cuanto al pensar y al actuar. Para Darwin, la deidad desaparece de un mundo que se le antoja cruel y despiadado en todos los niveles. En el nivel más general, por el sufrimiento que se advierte por doquier en el mundo animal. En el nivel social, por el sufrimiento que Darwin observa, como ejemplo destacado, en el fenómeno de la esclavitud. Y en el nivel familiar y personal, por la muerte lenta y traumática de seres muy queridos (su padre y su hija Anne, especialmente) y por su enfermedad personal, por la que apenas levanta cabeza (vómitos, jaquecas, eczemas). La deidad cristiana chirría en el decorado darwiniano. Darwin se siente mucho más «a gusto» en un escenario en que solo los más aptos salen adelante sin supervisión divina alguna. De acuerdo con su tiempo, Darwin piensa que ese decorado, donde se instala, va mejorando el mundo con el paso del tiempo, haciéndolo más apetecible y aceptable —aunque el autor inglés tiene sus dudas al respecto—. La posición darwiniana

se abre paso eventualmente, y viene a ser doctrina oficial de la ciencia biológica actual.

Las consideraciones anteriores reflejan un flujo histórico que se remite exclusivamente a movimientos sociales sin base ontoepistémica real. Desde esa perspectiva se plantea subsiguientemente, en el cuarto capítulo, el sentido de la existencia generado individualmente. Se deduce que dicho sentido es algo vaporoso que carece de base ontoepistémica real también en este nivel personal. Como consecuencia, la propia existencia se fundamenta en brumas metafísicas que mal que bien van motivando frágilmente el ansia de sobrevivir directamente y a través de la propia descendencia. De nuevo, dar sentido a la existencia es decorar la propia vida de modo que el «dolor del tiempo» se amortigüe en un escenario lo más acogedor (bello, hermoso) posible. Decía Paul Dirac que una ecuación que no es bella no puede ser verdadera. Verdad y belleza se identifican tácitamente en la mente humana, y de un modo propiamente instintivo en la animal. El animal, como el hombre, siempre se mueve y se traslada «a donde se encuentra mejor». Pero no hay que llamarse a engaño, sería posible encontrarse mejor en un medio carente de una belleza y una sabiduría aparentes, por ser necesaria una perspectiva más realista a la hora de potenciar la supervivencia. En el cielo se descansa por momentos, pero en el infierno se actúa de acuerdo con la realidad extrema negentrópica de la existencia, en la que toda relajación y toda confianza lo único que propician es la propia extinción.

Este panorama estaría incompleto si no se incide, digámoslo así, en la relación interfásica entre el individuo y el grupo social en el que más o menos se integra, y más allá. Dicha relación se ejemplifica en toda interacción ético-política, en la que concurren la sensación de flujo de la historia con el sentido de la propia vida. De esta tensión esencial se ocupa el capítulo v. En efecto, «el otro» sería al mismo tiempo guía y espejo de nuestras actuaciones. Pero imitar al «otro» tiene sus riesgos, porque quizá inconscientemente nos lleve a su terreno para así salir mejor adelante a nuestra costa. Lo anterior genera la contradicción biosocial en que está inmersa toda relación ético-política. Y del mismo modo que la función se impone sobre la disfunción implicada en toda adaptación, la etología social se remite a una actuación hacia «el otro» oscilante y cambiante, dirigida o bien hacia su destrucción (guerras, conflictos, crímenes varios) o bien hacia su conservación («buenas relaciones» centradas en la cooperación y/o en la tolerancia), según las circunstancias. Tales relaciones son estudiadas en la teoría de juegos anteponiendo los conflictos de intereses, que son la norma, a los intereses comunes, que son la excepción, porque la escasez de los recursos así lo impone, aunque sea en última instancia, según la lógica de la supervivencia. Pero la teoría de juegos no implica la incursión en juegos éticos, como presupone Jean François Lyotard, tomando el modelo a propósito de Wittgenstein. La ética, en esencia, más que juego es drama.

En definitiva, en el mundo de los seres humanos son las ideas las que marcan la pauta sobre cualquier acción que se emprenda.

Pero no como si esas ideas se constituyeran en un mundo aparte con los cerebros como portadores (teoría de los memes), sino como expresión etológica última de una estrategia para pervivir que solo busca, en efecto, la supervivencia de la estructura orgánica de que se trate como unidad de selección (replicador). Las ideas pueden ser trampas de lo que denominamos pensamiento si van más allá de esa expresión etológica. El recurso de supervivencia fundamental es el estético, es decir, decorar la propia vida de modo que su curso se facilite por una especie de autoengaño más o menos consciente. Una vez más, el arte en todas sus expresiones es el adorno de la propia existencia para hacer que esta sea más llevadera, y de la misma manera podemos adornar el pensamiento de epistemes, ontologías y metafísicas autocomplacientes según los casos. En esencia, pues, todo es estética, pero una estética encaminada a la supervivencia y no a su propio culto. Adornar el mundo en realidad no es ni transformarlo ni comprenderlo, sino sencillamente sobrellevarlo mal que bien.

Pero el arte y sus expresiones, muy al contrario de lo que sostiene, por ejemplo, Dutton, no tiene por qué ser representativo en el sentido tradicional del término. El arte abstracto contendría de por sí el principio estético que da sentido a lo bello o a lo sublime, según se tercie. Del mismo modo, valga la metáfora, la aspirina sería, por así decirlo, el ente abstracto que contiene el principio que mitiga la cefalea, o sea, el ácido salicílico, un ácido muy presente, por ejemplo, en las infusiones de hojas de sauce llorón, que utilizaban los griegos clásicos para aliviar sus jaquecas, o en las criadillas de castor, que utilizaban los pieles rojas en

Norteamérica para el mismo propósito analgésico. Lo esencial que hace al caso es mitigar la cefalea, y que la ingesta sea representativa o abstracta no tiene mayor relevancia.

El año 2009 estuvo dedicado a Darwin en múltiples homenajes en todo el mundo. Fue otra oportunidad, y ya vienen siendo unas cuantas, para analizar las consecuencias de las ideas generadas por el naturalista inglés en su interpretación del mundo de la vida. El pionero en filosofía de la biología Michael Ruse nos invitaba en 1986 a «tomarnos a Darwin en serio».[15] Una vez más. Pero esa probablemente no es la cuestión de fondo. La cuestión básica, que parece emerger de un modo cada vez más claro, es que Darwin, sin dramatismo alguno, abrió la caja de Pandora en lo que respecta al posibilismo humano. Al tomarnos esa cuestión crecientemente en serio se va constatando —quizá contra todo pronóstico— la simpleza de la problemática humana,[16] así como, dentro de esa simpleza, la importancia mayúscula que tiene la estética en todo planteamiento relativo a la supervivencia, y no digamos a la reproducción. Se trata de una problemática que es en esencia semejante a la de cualquier otro organismo, así sorprenda e incluso repela. Las ideas que aquí se barajan giran en torno a esa paradoja que es una realidad impregnada de «lo bello» (o, por el contrario, de lo sublime) como ornamento mitificador y que representa quizá otra vuelta más de tuerca acerca de la ya tan trillada condición humana. Dichas ideas, resultantes de esta meditación darwiniana de última hornada, se han esbozado ya en parte en escritos recientemente publicados en revistas hispánicas del calibre de *Ludus Vitalis*, *Éndoxa*, *Teorema* y *Asclepio*. Y es que no

se intenta «rizar el rizo» sino por fin, si es posible, tocar fondo. Un fondo epistémico/ético que se torna estético.

Finalmente, en esta empresa son muy de agradecer, especialmente, los ánimos de mis buenos colegas y amigos, los profesores Andrés Moya Simarro de la Universidad de Valencia,[17] Antonio Diéguez Lucena de la Universidad de Málaga,[18] Félix Duque Pajuelo de la Universidad Autónoma de Madrid, José Luis González Recio de la Universidad Complutense, Quintín Racionero Carmona de la UNED, Luis Valdés Villanueva de la Universidad de Oviedo y José Sanmartín Esplugues de la Nueva Universidad Internacional Virtual de Valencia.

Incidentalmente, las referencias que aparecen en el texto, sobre la marcha, de obras clásicas o muy conocidas, en general no se reflejan en la bibliografía para no recargarla innecesariamente. Por supuesto, cualquier traducción cuyo traductor no venga indicado es propia.

I
METAFÍSICAS EN COLISIÓN: CREACIONISMO Y EVOLUCIONISMO

Metafísica y fideísmo

En lo que respecta a la dicotomía creacionismo-evolucionismo que marca la pauta de la disensión entre la ortodoxia darwiniana actual y ciertos sectores identificados en general como fundamentalistas bíblicos, nos adentramos en cuestiones pertinentes a la socioantropología de la ciencia, matizada, eso sí, por la teoría de la selección natural. De modo que, por muy neutral que se quiera ser, de entrada se toma partido. En esencia la cuestión se mantiene en la base de la ortodoxia dialéctica vigente, aunque aquí la apuramos hasta un punto derridiano, llevando en lo posible la deconstrucción del tema al límite.[1] De esta manera, quizá, a pesar de tomar partido, se pueda generar una tolerancia dialéctica afín a la neutralidad. En principio, el hecho de que una parte (evolucionista) no pueda convencer a la otra (creacionista) no tiene por qué implicar cerrazón fanática alguna, más bien supone el mantenimiento de posiciones inherentes a una estrategia de supervivencia asociada a lo que cabe estimar como últimas consideraciones con respecto a un planteamiento idiosincrático de unas supuestas últimas preguntas.

Lo que se denomina Diseño Inteligente (DI) desde la perspectiva de un creacionismo de última generación ampara cierto tipo de ciencia teísta, del mismo modo que la ciencia accidental/occidental tiene su metafísica nihilista. Se están comparando franjas de discurso distintas, aunque parejas. En cierto modo, y solo en

cierto modo, se trata, en la línea wittgensteiniana ya tradicional, de distintos juegos lingüísticos, por lo que toda crítica o comparación en este sentido se mueve inextricablemente, en el mejor de los casos, en la ambigüedad, y en el peor, en un caos dialéctico.

Desde luego, el DI juega la baza falsa de incluir su metafísica fideísta en aplicaciones instrumentalistas cotidianas, para así tratar de demostrar que el control psicotécnico del mundo se consigue a partir de sus premisas.[2] Pero es que se hace lo mismo desde la ciencia ortodoxa, porque tanto las teorías físicas y las biológicas como las científicas en general se pueden contemplar desde una vertiente instrumentalista. De manera que la metafísica fideísta nihilista que se proyecta desde la ciencia ortodoxa más actual tiene en principio, por supuesto, poco o nada que ver con sus realizaciones técnicas. Un ingeniero puede ser creacionista y otro, nihilista, pero ambos son capaces de construir puentes perfectamente sólidos. Lo mismo se podrá decir de sendos cardiocirujanos, capaces de operar a corazón abierto con maestría equiparable, y otro tanto vale para un electricista que venga a revisar una instalación eléctrica, o un fontanero que repare una conducción que pierde agua. Otro tema es que desde cada plataforma metafísica (o metateológica u ontoteológica, si se prefiere, o simplemente teológica) se impulsen medidas políticas diferentes en paralelo al desarrollo de la ciencia y de la tecnología, así como medidas diferentes en la aplicación de estas a la manipulación del mundo, incluido el comportamiento humano. Pero esto último también ocurre no solo desde la proyección creacionista del DI

sino desde la perspectiva de la ciencia oficial, así como desde la filosofía ontoepistémica teológicamente más aséptica, como la fenomenología heideggeriana y su culminación en la deconstrucción derridiana.

Análogamente, desde la misma filosofía de la ciencia las opciones políticas, como manifestaciones ontoteológicas soterradas que son, se decantan de distintas maneras. Por ejemplo, Thomas Kuhn, aunque fuera de refilón, estaba adscrito al Círculo de Pareto, en Harvard, instrumento político de la derecha norteamericana desde el que, entre otros, el presidente de esa universidad y empleador directo de Kuhn, el químico James Bryant Conant, imponía sus directrices sociopolíticas (estimula decisivamente el proyecto «Manhattan», que, como se sabe, conduce a la bomba atómica, es el primer embajador de EE UU en la República Federal Alemana y durante un tiempo se desempeñó como consejero principal del general Eisenhower). La postura de izquierdas de Rudolf Carnap y, sobre todo, de Otto Neurath y del Círculo de Viena en general también está relativamente clara, por no hablar de la postura política intermedia que marca el liberalismo de Karl Popper y Mario Bunge. Otra actitud política manifiesta viene amparada en la idea tecnologicista del *small is beautiful*,[3] que se predica desde la perspectiva heideggeriana. Igualmente, el anarquismo epistemológico, que no político, de Paul Feyerabend también es algo bien sabido. Resulta pertinente recordar todo esto.

Téngase en cuenta además que en el naturalismo de Darwin, que marcaría el principio de una ortodoxia darwiniana que aún

perdura, se entremezclan ideas propiamente naturalistas y otras eugenésicas, propias de lo que hoy consideraríamos doctrinas de extrema derecha, es decir, racistas y elitistas. El darwinismo actual como base doctrinal secular solo es puro y duro, y aun así, principalmente en la obra de Richard Dawkins y en la de algunos otros científicos, como el químico Peter Atkins o el físico Steven Weinberg. Por su parte, la mayoría de los científicos y filósofos de la ciencia son compatibilistas —aunque sea de circunstancias— en cuanto a las relaciones de la ciencia con la religión, me refiero especialmente a Michael Ruse, Elliott Sober y Philip Kitcher, por no hablar ya del biólogo y filósofo Francisco J. Ayala. Se trata de un compatibilismo en realidad rayano en la indiferencia, cuando no en una tolerancia civilizada en torno a la religión, pero nada más. Cuando en realidad nadie se juega nada, ser civilizado *ça va de soi*.

No obstante lo dicho, fundamentar un análisis epistemológico crítico sobre si el producto intelectual del denominado movimiento para el DI merece ser considerado como discurso científico desde una perspectiva técnica propia de la actual filosofía de la ciencia es una pretensión enteramente legítima.

El creacionismo y el evolucionismo como interactores

El DI tiene efectivamente su modelo directo en el argumento del relojero —cuya versión inicial se debe al reverendo William Paley (1743-1805), maestro de teólogos naturales—,[4] hasta el punto de que, en cierto modo, se podría considerar que este es una versión actualizada de aquel. La primera estrategia del DI consistió en reformular el núcleo duro de dogmas que articulan

su doctrina fundamentalista hasta dotarlo de una nueva presentación retórica, llamando al discurso resultante «ciencia de la creación» o «creacionismo científico» de segunda generación, en el que la deidad queda hasta cierto punto latente, si no oculta. En la terminología desacreditadora al uso,[5] la maniobra consistiría ahora en emplear un texto con apariencia y resonancias científicas para describir creencias religiosas y, a partir de ahí, exigir que eventualmente en las escuelas públicas de los Estados Unidos se impartiera «ciencia de la creación» en las clases de Biología como alternativa al evolucionismo. Esta aparente hibridación teórica entre lo religioso y lo científico comenzó a ser urdida hacia el final de los años setenta por el activismo creacionista estadounidense partidario del fundamentalismo bíblico. A principios de los ochenta fructificó en una literatura según la cual, aplicando la praxis científica, es posible acreditar, por ejemplo, la historicidad de ciertos pasajes bíblicos, como los correspondientes a la génesis del cosmos, la creación de Adán y Eva o el Diluvio de Noé. Claro está, verdaderamente, que la palabra «ciencia» chirría insoportablemente en este contexto. Pero no hay que olvidar que esa hibridación viene ocurriendo en Occidente particularmente desde los orígenes de la revolución científica (con Copérnico, Paracelso, Galileo, Kepler, Descartes, Francis Bacon y tantos otros, culminando, como ejemplos notables, en Robert Boyle, John Ray, Isaac Newton, John Locke y Gottfried W. Leibniz). Se trata de un hibridación que ciertamente Darwin y sus amigos y colegas naturalistas, Thomas Huxley, John Hooker, John Lubbock, Alfred Newton, el historiador Henry Buckle y el físico John Tyn-

dall, principalmente, quisieron contrarrestar a favor de la ciencia, igual que los radicales del momento en ese entorno, como la escritora Mery Anne Evans (George Eliot), su amante, el sociólogo George Henry Lewes, el conocido evolucionista escocés Robert Edmond Grant, el editor de la importante *Wesminster Review*, John Chapman, o el famoso yerno de Karl Marx, el doctor Aveling, entre otros muchos. Pero todos ellos tuvieron escaso éxito en esa empresa secularizadora. Por su parte, otros hibridadores notables resultaron ser los conocidos físicos Michael Faraday y James Clerk Maxwell, el geólogo, y mentor de Darwin, Charles Lyell, y numerosos biólogos del entorno más cercano a Darwin, como el naturalista Alfred Russel Wallace, el botánico de Harvard Asa Gray o el discípulo de Darwin, el psicólogo George Romanes. Incluso bien entrado el siglo xx, campeones máximos del darwinismo, como Ronald Aylmer Fisher o Theodosius Dobzhansky,[6] incluían en sus programas, aunque normalmente de un modo indirecto, un cristianismo ciertamente radical (protestante anglicano, en el primer caso, y ortodoxo ruso, en el segundo). Aún más, en el entorno de los creadores de la tesis del gen como unidad básica de selección, en los años sesenta y setenta, el científico más creativo del área, George R. Price (1922-1975), quien se codeaba con científicos metafísicamente ortodoxos darwinianos del calibre de John Maynard Smith o William Donald Hamilton, era creacionista, aunque, es verdad, su postura era bastante más sutil que la de los que nos ocupan.

Los ámbitos de la ciencia y de la religión, lejos de ser mundos paralelos, se intersecan aquí, allí, antes y ahora. Lo que ocurre es

que no solo siguen haciendo ruido epistémico los radicales de izquierdas, sino también los de derechas, que son, en efecto, quienes vienen a colación en este momento, es decir, los fundamentalistas bíblicos norteamericanos. Pero lo que hay que recalcar es que su supuesto «gamberrismo» epistémico tiene su razón de ser y no es simplemente una irracionalidad subvencionada por aquellos que pueden y quieren apoyar tales fundamentalismos para conseguir supuestamente «oscuros» propósitos políticos.

El discurso del creacionismo científico articulado por el movimiento fundamentalista cristiano en torno a la llamada «ciencia de la creación», auténtico germen predecesor del DI, llegó por primera vez a los tribunales en 1982, con el caso *McLean vs. Arkansas Board of Education*. Desde esa plataforma teísta se proclama notablemente que la selección natural es incapaz de producir «estructuras integradas complejas», manejando así, según la oposición propiamente científica, una versión primigenia y rudimentaria del concepto de «complejidad irreducible», actualmente defendido, entre otros, por Michael Behe, creacionista y bioquímico notable.

En efecto, la sentencia falló en su momento que la sedicente «ciencia» de la creación sencillamente no es ciencia, pues depende de una intervención sobrenatural que resulta inexplicable por causalidad natural y es inverificable por experimentación empírica, y por tanto no es demostrable ni falsable. Pero, según la línea derridiana que venimos esgrimiendo —aunque sea más bien de tapadillo y con suma cautela—, esta sentencia es cuando menos ambigua, pues, efectivamente, no hablamos de ciencia,

pero tampoco lo hacemos al tratar el contencioso entre la ciencia ortodoxa y el creacionismo. Como hemos dicho, estamos hablando de metafísicas alternativas (una metafísica globalmente nihilista y otra finalista).

Como especifica Claramonte,[7] ya en 1984 el creacionista Charles Thaxton había publicado *The Mystery of Life's Origin* [El misterio del origen de la vida]. En 1988, el propio Thaxton acuñó la expresión «diseño inteligente» como una nueva etiqueta para designar sus planteamientos creacionistas y sustituir las denominaciones anteriores. En 1991, el abogado Phillip Johnson reafirmó el planteamiento del DI al publicar su libro *Juicio a Darwin*, y en 1996, además de editarse *La caja negra de Darwin: el reto de la bioquímica a la evolución*, de Michael Behe, el Instituto Discovery inauguró el Centro para la Renovación de la Ciencia y la Cultura, hoy Centro para la Ciencia y la Cultura, destinado a divulgar el pensamiento creacionista, y del cual el propio Behe es socio fundador.

La política, la metafísica y la ciencia

Sin embargo, de acuerdo con la ciencia ortodoxa, por la supuesta falta de rigor de esta operación urdida por el soterrado creacionismo bíblico, la maniobra dialéctica resulta inadmisible. Pero es inadmisible, subráyese, según una perspectiva epistemológica asimismo ortodoxa, ante la consecuente imprecisión en su resultado explicativo. Sucede que ese tipo de imprecisión se proyecta desde toda metafísica. Y ahí radica verdaderamente la cuestión. De modo que la metafísica, de acuerdo con la hermenéutica darwiniana más neutral, no sería en esencia más que —

aunque en principio escandalice el aserto— una coartada retórica para imponer en el otro una etología que facilite la propia supervivencia intelectual. La posible imposición, entonces, tanto puede provenir del DI como de la metafísica más oculta o subyacente desde la que se predica la ciencia ortodoxa y que tanto Claramonte como el autor de estas líneas profesamos, aunque Claramonte piense que lo hace por motivos racionales, mientras que el autor que suscribe piensa que la base de ambos es igualmente irracional, pues se basa en una retórica de la persuasión en el mejor espíritu derridiano, valga le redundancia implicada.

A pesar de estas aparentes deficiencias ontoepistémicas —que no metodológicas—, que se van señalando en la obra de Claramonte, está claro que, como bien expone este autor, Michael Behe y Scott Minnich, dos de los principales artífices de la hipótesis del DI, admitieron sin ambages, en el juicio denominado *Kitzmiller*, que su argumento, basado en la «intencionada coordinación de partes» (argumento del relojero, en su base), es el mismo que propuso sobre el diseño el mencionado reverendo William Paley. Salvo que Paley, enfatiza Claramonte,[8] admitió abiertamente su opinión favorable a la inferencia de que el diseñador inteligente en cuestión es Dios, mientras la corriente principal u ortodoxa del movimiento del DI, en cambio, no lo admite expresamente. Pero recuérdese que las leyes físicas hacen a menudo de simulacro de milagros, como cuando Jacques Monod, en *El azar y la necesidad*, por ejemplo, describe el ensamblaje espontáneo del virus del tabaco a partir de sus partes integrantes más globales. En la misma vena que Monod, dicha descripción aparece, mucho

más detallada, tanto teórica como empíricamente, en *Las manchas del leopardo: la evolución de la complejidad* (1997), la emblemática obra del profesor de Biología de la Open University en Milton Keynes, Brian Goodwin (1931-2009). Desde la postura secularizada más estricta, Goodwin describe, como Monod —solo que mucho más detalladamente—, la existencia de estructuras emergentes no reducibles. Y lo hace en la misma línea naturalista que, en el Siglo de las Luces, el conde de Buffon, Georges-Louis Leclerc, quien concibe un creacionismo secularizado que luego refinan Lamarck y otros, aunque no para promover el cristianismo sino un liberalismo pesimista que propicia, en parte, los horrores de la Revolución francesa, además de los de la Revolución industrial que denunciaría Karl Marx en clave antidarwiniana. Para el Marx maduro, en el fondo lo único que Darwin hacía era justificar biológicamente esa situación social monstruosa derivada de la Revolución industrial, que Marx analiza tan magistralmente. Y es que la serpiente del fanatismo radical se entremezcla tan íntimamente con el pensamiento moderado y aparentemente más racional que en el producto final, por ambas partes, no se puede discernir quién contamina ideológicamente y quién no, si bien oficialmente el contaminador sea el radical y el del producto genuino, el racional moderado. Aunque desde la supuesta moderación toda disidencia se considere radical.

Por supuesto que, según el DI, la noción de ensamblaje de partes supone una intencionalidad, aunque, de acuerdo con la ciencia ortodoxa, no sea tal el caso. Para explicar la coordinación morfológica y fisiológica entre los órganos de los seres vivos se

dice que «sus diversas partes están reunidas y ensambladas con un propósito».[9] El propósito o la intencionalidad supondrían simplemente una postura metafísica inefable, así como la supone su ausencia. Piénsese que la misma intencionalidad humana, de acuerdo con la ortodoxia naturalista, está en entredicho, aunque para muchos comulgantes de la ciencia ortodoxa dicha intencionalidad humana sea poco menos que una obviedad. En segundo lugar, también subyace en dicha ortodoxia naturalista el concepto de complejidad irreducible, defendido por Behe en *La caja negra de Darwin*, como núcleo esencial mínimo, que no admite ser alterado ni atomizado para explicar la funcionalidad adaptativa de los organismos vivos y que se remite en esencia a la misma idea de intencionalidad. Pero ese ensamblaje se puede visualizar desde metafísicas opuestas: la que informa el di y la que informa la ciencia oficial, tan racional ella y aparentemente libre de toda culpa epistémica. Y ¿por qué esta última metafísica es mejor, más científica, más razonable? Todo depende del contexto, pues desde el darwinismo todo vale, su potencial y su actualización secular lo garantizan. Al final gana o se impone la mejor retórica o la fuerza bruta de la razón, tal y como Nietzsche afirmaba que había sido la actuación socrática, basándose en las críticas lúdicas de Aristófanes al pensador griego. Mientras que, por su parte, el —en este caso— iluso Darwin se hacía ilusiones, como el príncipe anarquista Piotr Kropotkin, en que el comportamiento civilizado y racional venía propiciado por la selección natural. Hoy en día esta interpretación progresista hace agua por doquier, incluso desde la perspectiva del darwinismo vigente.

Prosigue Claramonte, tirando por la calle de en medio, al igual que nuestros ilustres colegas angloamericanos (o sea que mi crítica también va «a por ellos», y en este sentido Claramonte está en la mejor compañía, siempre dentro de lo políticamente correcto, por supuesto), manifestando que tal como indica la sentencia *Kitzmiller*, tanto Behe como Minnich se contentan con predisponer al lector a inferir que ese diseñador dotado de mente suprema es Dios, mientras que Paley explícitamente propone dicha conclusión. De nuevo, Paley mostraría un respeto por la demarcación respectiva entre teología natural y ciencia que en el discurso preconizado por el movimiento para el DI brillaría por su ausencia. Pero ¿es así? ¿Y si lo es, por qué razón? ¿O es que estamos, valga la caricatura, narrando una película de buenos y malos, y así como a los malos no hay por dónde cogerlos, los buenos van derechito al cielo? Por muy irritante que resulte, no se gana nada demonizando al enemigo epistémico; uno ha de contraponerse a él. El contexto y la época de Paley eran tremendamente propicios para la actuación clerical, pero en absoluto es este nuestro caso. No es que el DI adopte una postura más extrema por maldad sociopolítica y prejuicios teñidos del fanatismo más abyecto, sino que las condiciones socioantropológicas actuales imponen ese tipo de actuación para, por lo menos, tratar de salvar (en el caso de esos descarriados fundamentalistas bíblicos) los muebles divinos ante una oposición tan mayoritaria.

Claramonte asevera que la hipótesis del di semeja una inmensa nota a pie de página de esta «ciencia» de la creación, un apéndice actualizado y maquillado cuyo análisis, en clave no emotiva,

muestra el claro intento de reconciliar la ciencia moderna y el creacionismo bíblico.[10] Y todo ello con el más que probable objetivo de divulgar, mediante un discurso populista revestido de cientificidad y destinado al gran público de masas, lego en biología, la creencia, presentada como verosímil, de que el creacionismo posee una fundamentación lógica y empírica. Y por tanto, en definitiva, con la intención de justificar científicamente las ideas religiosas y políticas que se deriven.

Pero la definición subyacente de ciencia que asume Claramonte no se sostiene, porque el mismo maquillaje y revestimiento científico se adopta desde la vertiente oficial propiamente científica, solo que esta visión, como se viene diciendo, es mayoritariamente la ortodoxia aceptada. Y no se está proclamando nada nuevo, porque las tesis más elementales de la sociología del conocimiento parten de esa base, la cual, por otro lado, es perfectamente acorde a la dominante tesis ortodoxa ultradarwinista del «gen egoísta». Es decir, no hay que ser bueno, decente o altruista, simplemente hay que parecerlo (al menos como primera aproximación) y ponerse como ejemplo de actuación, desacreditando a la otra parte con la retórica más venenosa posible, revestida, eso sí, de un simulacro de racionalidad epistémica, asimismo tan exquisita como quepa. Y esta es la realidad de las relaciones humanas según el naturalismo más operativo, por mucho que esa realidad se presente como racionalmente civilizada y haga gala de buenos modales epistémicos.[11]

La unilinearidad de todo discurso, incluido el científico

En cuanto a los razonamientos del juez que preside la causa, socioepistémicamente todos los criterios que le brindan sus asesores académicos son impugnables, aunque coloquialmente y en el nivel de lo epistémicamente aceptable para la Academia Nacional de Ciencias norteamericana parezca que dichos criterios dan en el clavo de lo científicamente razonable. Por ejemplo, en lo que respecta a la causalidad natural, lo que realmente se establece es un consenso entre los académicos ortodoxos (evolucionistas) sobre causas consideradas tradicionalmente como secundarias. Es decir, las leyes naturales detectables, o bien son creadas por Dios —y entonces pasan a ser causas secundarias—, o bien son recetas naturalizadas para controlar, más que para explicar el mundo. Igualmente, la verificabilidad de una hipótesis es un claro criterio coloquial, en el mejor de los casos. En el Círculo de Viena se tuvo que abandonar esa concepción porque transformaba gran parte del cuerpo científico abiertamente en metafísica. Más bien, se trata en todo caso de confirmación, o corroboración, según la perspectiva popperiana. Así, ¿puede ser «verificada» la complejidad irreducible? En principio sí, pero en realidad se trata de una petición de principio, porque dónde empieza y dónde termina la complejidad es algo indecidible. Por añadidura, el empirismo y la refutabilidad están sujetos a la infradeterminación de teorías por los hechos, como dejara claro Quine en su día. Siempre que los hechos, por supuesto, se puedan discernir como tales, como asimismo enfatizara Kuhn en su momento. Luego, la inducción, tradicionalmente, ha sido un problema filosófico irresoluble, porque al tomarla ontológicamente en serio se

cae en un proceso autorreferente, como el mismo David Hume ya considerara brillantemente en su tiempo. En resumen, lo que acepta la comunidad científica es la palabra de los unos contra la de los otros, y no precisamente de un modo democrático o consensuado. Y luego todo se decora empírica y epistémicamente al gusto de los protagonistas. La propia concepción estética cobra protagonismo.[12] Las influencias cuentan lo suyo, como se proclama desde la sociología del conocimiento científico, especialmente a partir de la obra que lanzara a Harry Collins al estrellato académico.[13] La clave para el naturalismo ortodoxo está en la exclusión del sentido y de la finalidad en el mundo real. Es decir, se trata de potenciar el nihilismo como estrategia de supervivencia de una clase media acomodada y de izquierdas acorde con los tiempos. Del mismo modo que desde el campo creacionista se trata de acoplar el teologismo en la estrategia de supervivencia de una clase media alta y de derechas asimismo acorde con los tiempos.[14]

Cuando los promotores del DI afirman que este «depende de fuerzas que actúan fuera del mundo natural, fuerzas tales que, si bien no las podemos observar, replicar, controlar ni comprobar, no obstante han transformado el mundo»[15] están igualmente apoyando una creencia indemostrable, una metafísica no refutable, como diría Popper, porque todo lo que no sea instrumentalismo es fideísmo. Cuando, por ejemplo, en época de Darwin, y para su gran frustración, los reverendos anglicanos Baden Powell y David Kingsley, o el biólogo católico George Mivart, o el botánico fundamentalista blando Asa Gray, de Harvard, pensaban

todos ellos, entre unos cuantos más, que la selección natural era el instrumento utilizado por Dios para llevar a cabo su creación, lo que proclamaban era su actitud fideísta, del mismo modo que Darwin proclamaba un fideísmo opuesto. Pues está claro que la selección natural actúa a corto plazo y que su importancia a largo plazo es en el fondo indemostrable.[16] La selección natural, más que explicar el proceso evolutivo, lo hace metafísicamente comprensible desde un nihilismo que se estructura como ciencia. En efecto, el origen de las especies se da o bien por aislamiento en el espacio (Moritz Wagner), lo que actualmente se conoce como alopatría (Ernst Mayr), o bien por aislamiento en el tiempo (simpatría), lo que no quita, por supuesto, que haya selección natural en un sentido limitado, como de hecho admitían todos los naturalistas coetáneos de Darwin. En tiempos de Darwin, la limitación la marcaba la frontera de la especie, hoy la frontera es del todo indiscernible.

Es más, como veremos en más detalle en el capítulo siguiente, la emergencia de la ciencia moderna (tesis de Lucien Febvre, Marc Bloch y Ferdinand Braudel), poco tiene que ver con una nueva racionalidad de tinte pre-positivista, y sí se ajusta a la instrumentalidad inserta en los movimientos sociales que caracterizan la revolución burguesa. El concepto de «revelación» como «información privilegiada» va desapareciendo porque se diría que el principio del burgués creyente es, permítase la expresión, «a Dios rogando pero con el mazo dando». Luego, especialmente con la Enciclopedia francesa y el escepticismo escocés, la ausencia de Dios queda instalada, primero en aras de un pensamiento

deísta y luego de acuerdo con una incipiente ausencia pura y dura. El concepto teológico-epistémico de la necesidad de contar con un «corazón puro» para observar la realidad sin contaminación ideológica, propio de Bacon y de Descartes y basado en la intuición del hombre sano en Aristóteles, actúa a manera de puente entre el teísmo que se va y el deísmo que se viene, en lo que concierne especialmente al pensamiento científico.

Otra afirmación que precisa matizaciones importantes es la que asegura que desde la revolución científica de los siglos XVI y XVII, «la ciencia ha sido una disciplina en la cual la verificabilidad [la confirmación, en todo caso], más que cualquier coherencia filosófica o autoridad eclesiástica, ha constituido la medida de la validez de una idea científica».[17] Volvemos a la cuestión de la infradeterminación. De modo que por muy verosímil que se nos antoje una teoría científica, vemos que la historia de la ciencia es una historia de teorías refutadas con metafísicas teológicas o nihilistas en el trasfondo, según los casos (más nihilistas en la actualidad y menos en un principio). De manera que el discurso científico es equiparable, en su dinámica y estructura, a cualquier otro discurso (Foucault, Derrida). Como bien señalan, por ejemplo, los ya citados Kuhn y Quine, cualquier anomalía puede ser absorbida por el discurso científico (y no hablemos ya, en este sentido, de cualquier otro tipo de discurso, como el teológico, el político o el estético). Kuhn, que no Quine, reconoce que hay anomalías tan recalcitrantes que realmente son contraejemplos que hay que soslayar, circunstancia que también se da en cualquier otro tipo de discurso. Y es que cualquier discurso humano

es parte de una «etología», por ejemplo, de minimización de información superflua, que es como Ernst Mach entendía las teorías, como parte de estrategias de supervivencia que cuanto más económicas más utilizables son *(memoria technica)*.

De modo que asegurar asimismo que el planteamiento creacionista «colisiona con la ciencia, en la cual toda teoría o hipótesis siempre queda sujeta a la posibilidad de refutación o modificación a la luz de nuevos descubrimientos»[18] es controvertible. El creacionismo realmente colisiona, según una perspectiva antropológica, con la práctica discursiva propia del ser humano, en la que el lenguaje es meramente un instrumento para expresar estrategias de supervivencia en función de las propias creencias potenciadas por la interacción entre las propias propensiones biológicas, el medio y la propia historia, tanto individual como social.

Igualmente, es impugnable en el marco naturalista la postura de Susan Haack, según la cual la médula misma de la ciencia natural es su metodología, es decir, el empleo del método científico hipotético-deductivo, pues a diferencia de la religión, la «ciencia no es principalmente un cuerpo de creencias, sino una federación de tipos de investigación [que] depende de la experiencia y el razonamiento».[19] Pero no, la ciencia es efectivamente un cuerpo de creencias que se acoplan al instrumentalismo resultante (historia de la ciencia e historia de la tecnología). En todo sistema las creencias evolucionan, por eso surgen herejías que a veces suplantan a la ortodoxia y en la mayoría de los casos la modifican, y nos referimos tanto al discurso científico como a cualquier otro. Porque «la experiencia y el razonamiento» no son privati-

vos del discurso científico, sino de todo discurso humano, como la intuición.

Claramonte afirma que la «prueba presentada en este juicio demuestra que el diseño inteligente no está respaldado por ninguna investigación, publicación o información contrastada por especialistas [...]. Los doctores Padian y Forrest declararon que la reciente literatura contrastada sobre bases de datos informáticas de tipo científico y médico reveló que ningún estudio defiende el concepto biológico de diseño inteligente».[20] En cuanto a esto, lo que podemos decir es que, en efecto, como se viene arguyendo en estas páginas, el concepto biológico de diseño inteligente no puede tener ese respaldo, pero es porque con anterioridad ha sido metodológicamente descartado de raíz.

De acuerdo con todo ello, según una perspectiva naturalista (socioantropológica), la conclusión del juez no se sostiene:

> Por tanto, [revisado el estado actual de la literatura científica competente] fallamos que la tesis del profesor Behe sobre la complejidad irreducible ha sido refutada por publicaciones de investigación contrastada por expertos, y que ha sido rechazada por la comunidad científica en general. Además, incluso aunque la complejidad irreducible no hubiera sido refutada, sigue sin fundamentar el diseño inteligente, pues simplemente constituye un método probatorio de la evolución, no del diseño.[21]

El conflictivo y católico a machamartillo Michael Behe no se rinde,[22] porque el concepto de complejidad irreducible se puede contemplar desde dos perspectivas. Una es la perspectiva de un diseño inteligente, que siempre saldrá adelante, por mucho que esa complejidad se acabe simplificando, porque toda refutación es siempre relativa. Y la otra perspectiva es la que se entendía, por ejemplo, desde el punto de vista secularizado de Brian Goodwin, antes citado. Análogamente, antes se han mencionado las consideraciones de Monod sobre el ensamblaje vírico, que

también se asienta en una concepción de complejidad irreducible secularizada.

Recapitulación

En resumen, no ha lugar a exigir evidencia empírica en un sentido lato a creacionistas o partidarios del DI porque, como en la teoría de la evolución darwiniana, al nivel de sus principios más primigenios se trata en ambos casos de hipótesis de trabajo globales que incluyen irremediablemente metafísicas de partida.

Tanto la teoría de la evolución como la teoría creacionista se engloban en un todo metafísico-político en el que una empiria profunda queda engranada. La decisión de adoptar un sistema u otro, o ambos, como ciencia genuina, es una cuestión en la que se mezclan consideraciones políticas y metafísicas actuales y tradicionales. Al final se llega a un simulacro de decisión en el que la filosofía de la ciencia tiene un papel primordial, y se dirime la cuestión alegando que epistémicamente la teoría de la evolución es ciencia y el creacionismo no lo es. Pero la razón principal subyacente es que la ciencia oficial es nihilista, carece de atributos inefables y es en apariencia por completo instrumentalista, lo que, claro está, colisiona frontalmente con la actitud creacionista. De manera que la cuestión epistémica se resuelve a favor de una filosofía existencial, en la que la intencionalidad humana como fenómeno animista se considera por la mayoría que controla la Academia algo desfasado y fuera de lugar en el mundo de hoy, al menos desde una perspectiva metodológica. Es verdad que de la metodología a la ontología todo es cuesta abajo, por así decirlo. Y ahí está el *quid* de la cuestión, porque en el mejor de los ca-

sos se puede tener una metodología común y luego, según los casos, una ontología creacionista o una ontología nihilista. El problema surge cuando lo metodológico se identifica con lo ontológico. En definitiva, enseñar el creacionismo como ciencia no tiene sentido, como tampoco lo tiene enseñar el nihilismo como ciencia.

De hecho, para entender más plenamente esta situación no tenemos más que fijarnos en la historia de la ciencia en algunos de sus ejemplos más paradigmáticos. Las ideas astronómicas de Copérnico tenían un trasfondo claramente teológico, aunque se adujera al mismo tiempo que los cálculos pertinentes se facilitaban (instrumentalismo), lo que, incidentalmente, no estaba claro en absoluto. En Galileo, por el contrario, el trasfondo teológico, aunque importante, tenía una incidencia secundaria a la adopción de una metodología antiaristotélica. Eventualmente, en Newton la metodología y el trasfondo teológico se equilibran. Dando un salto en el tiempo llegamos a Laplace, para quien ya un trasfondo nihilista de época ha sustituido al teológico, aunque ello no es así en el caso de su colega Lagrange. Y dando otro salto en el tiempo, en Einstein prevalece el trasfondo nihilista, a pesar de su «Dios no juega a los dados» o el «Dios juega a lo que quiere» de Niels Bohr. En nuestro tiempo, el anglicano John Polkinghorne y el católico Manuel Carreira, SJ, no tienen problemas a la hora de adoptar un trasfondo teológico, como tampoco lo tenía el reputado clérigo belga monseñor Georges Lemaître (creador de la tesis del Big Bang)[23] en el entorno de Einstein.

En lo que respecta a la historia natural, y como ya se ha esbozado en páginas anteriores, la situación es pareja a lo estipulado en la física astronómica. El trasfondo teológico de John Ray, creador del concepto moderno de especie, está muy claro, como lo está el contraste entre el modelo cripto-nihilista del conde de Buffon y el de su *alter ego*, el sueco luterano Linneo. Por su parte, la fuerza metodológica de la obra biológica del agustino Johann Gregor Mendel sobre una base teológica asumida es cosa sabida. Al desarrollo de la obra de Darwin en este sentido se le dedicará un capítulo aparte por su importancia en nuestro contexto, pero su nihilismo blando, llamado agnosticismo, puesto de manifiesto al final de su vida es también cosa sabida, como lo es su creacionismo en origen, aunque la metodología subyacente tuviera un lugar más que destacado.

II
EL FLUJO DE LA HISTORIA

En este capítulo llevamos a cabo, desde una proyección darwiniana, un análisis socioantropológico de la historia del mundo en general y de lo que llamamos Occidente en particular.[1] El mundo se contempla como escenario estético donde se desarrolla el drama humano en todas sus facetas, y tiene su propia evolución en sus consideraciones aparentemente divergentes. El mundo se contempla por igual desde el mito, la filosofía, la teología y la ciencia. Se considera que todos los seres humanos estamos unidos por un pasado mítico y que por razones fundamentalmente sociales se impone en Grecia y en Roma un enfoque parcialmente naturalista de la existencia que da lugar a lo que llamamos filosofía, especialmente en su dimensión estética.[2] En este contexto aparece y se impone, a su vez, el cristianismo, que en su hibridación cultural con la filosofía da lugar a una teología crecientemente estética, cuya prevalencia cultural decae coincidentemente con el ascenso de una cultura contestataria burguesa (el protestantismo) que propicia el desarrollo utilitarista de la ciencia y de la tecnología (tesis de Merton), para desembocar en un nihilismo de circunstancias que caracterizaría a nuestra época actual.

Ofrecemos aquí la síntesis de una historia de la civilización occidental desde una perspectiva naturalista darwiniana en un sentido amplio *(big picture)*. Constatamos que, en efecto, la historia de Occidente se puede ajustar estrechamente a un esquema naturalista darwiniano sin mayores aspavientos. De hecho, las

vivencias filosóficas de Darwin son generalizables a un amplio sector de Occidente. Concluimos que el desenlace nihilista, por consideraciones propiamente analíticas, no puede ser existencialmente menos alentador en lo que respecta a la caracterización del hombre como un ser ontoepistémicamente privilegiado, aunque la percepción directa esté enmascarada emocionalmente en sentido contrario, simple y llanamente por razones darwinianas insoslayables y que trascienden con mucho el pensamiento del mismo Darwin.

La singularidad de la cultura occidental en su evolución

La conceptualización ya tradicional de Thomas Kuhn se puede tomar como una primera aproximación a una apropiación generalista de la «realidad». De modo que cuando surgen anomalías (incoherencias) que persisten en torno a una cierta manera de contemplar parte de la realidad, esa «cierta manera» —ese paradigma, en su acepción más consensuada— exige un cambio en buena medida radical. Es más, cuando lo que se contempla es la realidad en su totalidad, el cambio exige una nueva visión del mundo. En la historia de lo que llamamos Occidente, en este sentido global, se han propiciado ciertos cambios drásticos y ciertamente significativos. Para empezar, y como bien se sabe, el proceso cultural se iniciaría con una civilización preclásica de una homogeneidad parangonable prácticamente con todas las culturas denominadas primitivas. Este proceso, en el caso occidental, desemboca esencialmente en una cultura clásica que se origina en Grecia y se prolonga hacia Roma.[3] Luego, con el advenimiento del cristianismo, tendríamos un segundo cambio

global drástico que, como el de la cultura clásica, dura unos diez siglos. Y finalmente, en el Renacimiento, se inicia un período confuso en lo que supone una dilución bastante gradual del cristianismo tradicional agustiniano-tomista. Se pasa, también de un modo progresivo, al protestantismo, especialmente de corte calvinista, y eventualmente al nihilismo escatológico actual, que alcanza cierta plenitud desde el siglo XIX en lo que Max Weber califica como el desencanto del mundo. En este sentido habría habido, descontando el estado primitivo inicial, tres macro-revoluciones que propician tres visiones del mundo distintas y en apariencia harto complejas. De manera que la primera visión dura unos mil años (del 500 a.C. al 500 d.C.), luego la segunda se prolonga hasta el año 1500, y de este tercer y último tramo cosmológico han transcurrido más o menos quinientos años.[4]

El caso es que más que hablar de anomalías kuhnianas propiamente dichas, basadas en cambios metaepistémicos de un modo más bien internalista, parece mucho más verosímil pensar acerca del impacto de las revoluciones sociales subyacentes, que son, en esencia, las que trastocan un orden metaepistémico establecido (un antiguo orden con respecto al siguiente). Este externalismo *de facto* sería mucho más amplio que el que preconiza Kuhn. Relativamente, el cambio detectado por Kuhn sería más internalista que externalista. De manera que un nuevo orden se impone, circunstancia que no descarta que el antiguo orden se mantenga y recomponga en cierto modo (o no se desintegre del todo) y se tenga una convivencia de *longue durée*, en el espíritu de la escuela *Annales*, aunque paradójicamente la convivencia se dé, a menu-

do, solo por momentos. En efecto, en términos generales, la *polis* griega y, más tarde, su equivalente, la *civitas* romana son en este sentido equiparables al *burgo* medieval, que posteriormente se regenera en «recinto urbano generalizado», por decirlo así. Lo último ocurre mediante otra revolución burguesa, que se refleja, desde la ciencia natural, con Copérnico o Vesalio y, casi simultáneamente, desde las ciencias humanas, con Maquiavelo o Montaigne, por utilizar dos iconos apropiados.

Como se puede constatar, un término clave es la palabra «ciencia», que marca la nueva y cuarta cosmovisión, así como en la anterior manera de pensar global es la palabra «teología» la que marca la pauta, y en la versión anterior a esta es el término «filosofía» el que le da sentido al mundo. Asimismo, para referirnos a la cosmovisión anterior podríamos hablar ya más propiamente del «mito». Por otro lado, más que de una manera de pensar global se trata de un modo de representarse el mundo. Más que pensar se contempla, se ve de otra manera. Y sobre esa base, que es una base estética, se piensa. Ahora bien, ¿qué es el pensar? Si acudimos al texto canónico de Heidegger, *Ser y tiempo*, así como a su secuela muy posterior («El final de la filosofía y la tarea del pensar», de 1969), pensar es meditar, poetizar sobre el ser, a la manera, por ejemplo, de Friedrich Hölderlin. Pensar, desde esta perspectiva, es una forma de estetizar la realidad, lo que concuerda con la tesis que aquí se desarrolla. Por su parte, el «pensar» de la ciencia es deducir, es decir, sacar consecuencias para promocionar nuestras necesidades más perentorias. La necesidad más básica, empero, armonizando a Heidegger con Darwin, es

instalarnos en una realidad que recreamos (reinventamos) de modo que nuestra existencia en ella tenga sentido; lo demás, insistimos, es la satisfacción de necesidades perentorias. Porque, para el hombre, que la existencia tenga sentido es la prioridad fundamental a la hora de sobrevivir.

Por añadidura, los cuatro términos correlativos, «mito», «filosofía», «teología» y «ciencia», son en cierto modo equiparables, porque marcan cuatro líneas maestras o directrices sobre cómo, en efecto, se ha de «comprender» (contemplar) el mundo desde la plataforma que llamamos «Occidente». Son líneas que se encuentran asociadas a grupos sociales tan amplios como concretos, los cuales controlan, configuran y ostentan las distintas cosmovisiones globales, incluyendo la cosmovisión más reciente, la nihilista, que, insistimos, no anula las anteriores. Estas adquieren un rol menor aunque, en el mejor de los casos, significativo.[5]

Por el *mito* la realidad es animista, no hay nada inerte, los vivos se mezclan con los muertos, con los animales y las plantas, y no existe una realidad inorgánica, a la manera de una naturaleza muerta. La metáfora pictórica no es tal, sino realidad primigenia pura y dura. Luego, con la *filosofía*, el hombre «libre» cobra protagonismo sobre todo lo demás, y queda encarnado en el hombre ocioso de la *polis*, el hombre que tiene esclavos, sirvientes y una soldadesca que se interpone entre «los que controlan» y los controlados. Y ese hombre libre, ya definido y asentado, por momentos se convierte en amo de sí mismo, en el sentido más claro de la clase (del grupo) social que lo crea y lo ampara. Más tarde, con la *teología*, surge la dicotomía entre un amo de aquí y

otro amo mucho más poderoso (el amo entre los amos, a la sazón el Dios único y verdadero); aparecen las dos realidades detectadas por Nietzsche: una realidad de aquí y una hiperrealidad de allí, que, en esencia, es una realidad inexistente, por lo imperceptible de su inefabilidad. Una realidad abstracta donde la haya. La hiperrealidad se remite a un tipo de nihilismo ejemplificado sobre todo en los místicos. Sus referentes más conocidos son el dominico Meister Eckhardt, en la Edad Media, y luego, ya en una siguiente fase renacentista-barroca, personajes como Angelus Silesius o Juan de la Cruz. Finalmente, de momento, se impone la denominada revolución burguesa y se inicia el nuevo nihilismo (al inicio imperceptible), en el que lo inerte (el principio de inercia propuesto inicialmente por Descartes y luego por Newton) adquiere cada vez más preponderancia. Cobra importancia la filosofía natural (la física), luego, dentro de esta, la historia natural (lo que luego sería la biología) y, ya poco más tarde, dentro de la historia natural, la antropología. En efecto, para Descartes los animales y las plantas son máquinas, es decir, ingenios inertes que ni sienten ni padecen (en todo caso, chirrían), y cuyos movimientos no son más que mecanismos propiciados en su creación. Luego, no tarda en aparecer el hombre-máquina de La Mettrie. Y la relación de ese hombre mecanizado con los otros «seres vivos» viene a ser explicada (pintada) conveniente y eventualmente por teorías transformistas que alcanzan su culminación en la radicalidad blanda de Darwin, que se vuelve más dura en Freud.

Todo este proceso está imbuido de una realidad física que va más allá de lo corpuscular hacia lo electromagnético. Y con el tiempo la realidad se recrea en el mundo cuántico, que a su vez culmina en un pensamiento físico de connotaciones de nuevo un tanto hiperreales. Pero ahora lo hiperreal lo es en el sentido de que nuestra realidad más perceptible se remite a un mesocosmos naturalizable y representable de un modo no susceptible de ser ampliado ni al microcosmos («partículas» subatómicas) ni al macrocosmos (constelaciones e interestelaridad) que lo limitan, aunque sí es ampliable en un sentido reduccionista, ya que sobreviene al microcosmos.

El icono darwiniano y la estética nihilista

El núcleo de la cuarta etapa, o etapa científica, en lo que se refiere a una antropología de la realidad, está centrado inequívocamente en la concepción darwiniana en la que la teología y la filosofía (y no digamos el mito), en el sentido estipulado, se reducen a una mínima expresión. Para un darwinismo generalizado existe en todo caso un motor (divino) inicial, a la manera aristotélica, y todo lo demás discurre merced a leyes naturales que ontológicamente no benefician a ningún tipo de estructura. Todo es física y química, lo que se remite a su vez a la configuración de estructuras inertes que a partir del Big Bang se transforman, siempre, en efecto, por razones físico-químicas («leyes» naturales). Esa dinámica se traduce en historias evolutivas cósmicas que en definitiva no significan nada (no hay una teleología subyacente), ni se decantan con el tiempo en situaciones mejores que otras. Sí hay, empero, un simulacro de teleología que se ha veni-

do a denominar *teleonomía*, del mismo modo que la astrología pasó a ser *astronomía* y, más recientemente, la teología se ha tornado *teonomía* (véase el cap. v). Todo sucede de acuerdo con el determinismo probabilístico de lo que tiene que ocurrir. Y todo viene a ser una gran representación pictórica[6] matizada en sus detalles por una coherencia circunstancial de la que es artífice la lógica consecuencialista propia de la ciencia.

Debe quedar claro que el salto aparentemente cualitativo que acontece con Darwin, en lo que se refiere a la consideración de una naturaleza común a todos los seres vivos, no es tan súbito como se podría dar a entender. Por ejemplo, el naturalista inglés, en su época más madura, creía en el progreso en la evolución de las formas vivas.[7] Aunque este devenir a mejor, siendo muy probable, no fuera algo inevitable. Además, Darwin incluso creía (a tono con su tiempo) en la superioridad de unas colectividades humanas sobre otras, lo cual, en los términos más coloquiales, se denomina racismo. Pero Darwin no estaba solo en esa vanguardia que caracteriza la evolución de la cosmología científica pertinente a la biología. De hecho, numerosos contemporáneos suyos pensaban como él. Y si había diferencias en lo que concierne al compromiso de un pensamiento positivista-materialista es porque muchos de sus coetáneos (también, y sobre todo, alemanes y franceses, en un sentido amplio) hacían gala de un rigor científico mucho más cuidado que el que se derivaba del pensamiento del autor de la teoría de la selección natural (especialmente en Francia y no tanto en Alemania),[8] porque Darwin asumía, en ese sentido positivista-materialista arriba mencionado, mucho más

de lo que podía demostrar. Tal era, en definitiva, la manifestación de un credo estrictamente naturalista que, con la evolución de la cultura occidental, se iría asentando cada vez más hasta la actualidad, cuando, por así decirlo, ya no parece quedar nada nuevo por creer, en el sentido más básico de la expresión.[9]

Por cierto, el credo positivista-materialista de Darwin estaba muy diluido en su expresión social debido a los límites de lo políticamente correcto propios de la época. Esto se demuestra, por un lado, por las frías y esporádicas relaciones de Darwin con Karl Marx y con su yerno, traductor de *El capital* al inglés, Edward Aveling (aunque no así con Carl Vogt),[10] y, por otro lado, por sus buenas relaciones con la oficialidad inglesa, como lo demuestra su sepelio en la Abadía de Westminster, con todas las bendiciones de la Iglesia anglicana.

Claro está, igualmente, que es imposible salirse de la propia perspectiva científica para llevar a cabo una evaluación metaepistémica de la cosmovisión científica contemporánea. Lo mismo ocurre hoy en sectores todavía inmersos en la cosmovisión teológica (al menos en parte), y otro tanto se puede decir de la cosmovisión filosófica y de la propiamente mítica, aunque esta, en lo que llamamos Occidente, hoy día se reduzca, en apariencia, a una mínima expresión. Tampoco hay que descontar, por supuesto, las cosmovisiones híbridas, lo que en definitiva es un *totum revolutum* metaepistémico en el que toda actitud tiene cabida en mayor o menor medida. Cada ser humano vive en su mundo, aunque muchos seres humanos compartan los mismos mundos e, incluso, circunstancialmente, se pueda cambiar de un mundo a

otro. Pero el espectador, en la acepción orteguiana del término, el único camino que puede seguir en su contemplación es el camino de la historia, a fin de vislumbrar supuestos puntos de inflexión y cambios de rumbo. La pretensión consiste en intentar comprobar, desde la perspectiva ideológicamente más aséptica concebible, posibles explicaciones sobre los cambios en nuestra condición autoconsciente, que es, a todos los efectos, la que tiene más sentido. Porque si no hay un «yo» que contemple el «panorama desde el puente», no hay nada relevante para comprobar. Por supuesto, esto es así desde una perspectiva según la cual en la historia todo siempre es interpretación o, dicho de otra manera, un modo de ilustrar nuestra propia cosmología con ejemplos «apropiados» para que el todo cuadre. Desde luego, las posibilidades de contemplar la propia situación desde «fuera» pueden dejar mucho que desear. Pero, en fin, teniendo esos factores de sesgo siempre presentes, quizá se pueda vislumbrar algo de interés en nuestra propia condición existencial a través de los cambios de visión del mundo estipulados. Cualquier otra consideración es mítica. Más que explicar, la tarea es catalogar los distintos mundos en su condición de realidades diversas, en las que los hombres, según su clase, época y condición, han recreado su vida, decorándola a propósito para anular en lo posible la ausencia de sentido existencial.

En principio, las cuatro formas generales de vida con que antropológicamente cabe identificar a Occidente se pueden remitir a una forma común o matriz general. Esta última consideración hay que tomarla en el sentido de que es posible que las formas

derivadas de esa supuesta forma común sean enteramente equiparables estructuralmente. Y además, por circunstancias que se han de dilucidar, es posible que exista un énfasis, o algo parecido, de unas partes de una estructura común sobre otras, según la época y el lugar, como ocurre, por ejemplo, con el «arquetipo» común de los mamíferos, según sean, digamos, murciélagos, rumiantes, cetáceos o carniceros. O, asimismo, acudiendo ya a la idea más propiamente decimonónica, pero igualmente ilustrativa, de Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, es posible que todos los organismos se reconozcan en un solo arquetipo. Cabe incluso reflejar esta posibilidad en la idea más conservadora, asimismo decimonónica, de Georges Cuvier, Ernst von Baer o Henri Milne-Edwards, según la cual habría cuatro *embranchements* o arquetipos básicos (*vertebrata*, *articulata*, *mollusca* y *radiata*) que, según el mencionado Geoffroy, derivarían de un solo arquetipo global. Otro ejemplo, quizá tan pertinente como actual, es la consideración reciente de un genoma arquetípico prácticamente común a todos los seres vivos. De tal modo que los múltiples y diferentes fenotipos obedecerían, por término medio, a las expresiones de los mismos genes, pero que actúan en distintos momentos y con distintas intensidades.[11] Por ejemplo, la neotenia de los humanos con respecto a los grandes simios obedecería en esencia al mantenimiento de la acción de parte del genoma que prolongaría parte de la ontogénesis humana. Es decir que con respecto a la expresión que confieren los treinta mil genes de rigor al ser humano, y a otros seres vivos, esa cantidad más o menos sería equívoca, ya que la idea es que todos tendríamos los mismos genes efectivos,

aunque se expresarían en distintos momentos y con distintas intensidades (heterocronía), dando lugar a toda la variedad orgánica existente.

La idea que estamos plasmando se encuentra más propiamente expresada en el modelo antropológico general de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), en el sentido de que todos los mitos existentes (o los sistemas filosóficos, las religiones y las teorías científicas) serían variaciones mitémicas de un mito inicial arquetípico o *Esprit*.[12] En este caso, por expresarlo con la máxima concreción posible, cuando se afirma que en la época mítica todo está vivo y en la científica todo es inerte, la idea que hay detrás es que en la época mítica lo vivo tendría una intencionalidad propia en todas las manifestaciones estructurales existentes (teleología local), mientras que en la época científica la intencionalidad sería equiparable a la intencionalidad de los termostatos o la de los Exocets, o sea que sería «inteligencia artificial» en términos globales (teleonomía local). O, por expresarlo de otra manera, dicha intencionalidad se centraría en la existencia de un programa más o menos abierto para conseguir unos objetivos en lo que se refiere a la supervivencia y la reproducción, porque, en esencia, no hay otras metas posibles. Indudablemente, la concepción de intencionalidad propia se corresponde con un nivel de generalidad que puede muy bien remitirse a fin de cuentas al nivel específico que se proclama desde la perspectiva de la época científica, en el que en todo caso hay un simulacro de intencionalidad. El simulacro estriba en que la intencionalidad se vería desvirtuada por la eliminación de toda cualidad inefable (Dennett, 1989). Y es que

lo inefable se reduce a un fideísmo que tiene su contrapartida en otro fideísmo dirigido hacia la creencia contraria, es decir que no hay nada inefable que no sea naturalizable y por lo tanto eliminable en su inefabilidad.[13] Del mismo modo, por supuesto, no habría nada naturalizable que no se pueda tornar inefable. Toda metafísica es intercambiable por cualquier otra, y se procede según criterios pragmáticos, en el mejor espíritu de Quine, quien, a su vez, como es sabido, se remite a Darwin. Y es que, estéticamente, todos los mundos recreados por el hombre son isomórficos. La idea básica de Lévi-Strauss se impone por reducción al absurdo.

En cuanto a la preponderancia de los filósofos, vista desde la perspectiva de la segunda época, la base dialéctica puede muy bien desempeñar el papel que, por ejemplo, le atribuye Platón en la *República*. A dicho papel hay que remitirse en la identificación del arquetipo cultural central desde el cual los filósofos controlan la situación con respecto a sus congéneres. El filósofo es entonces, de alguna manera, quien mejor comprende el mundo (el mejor pintor).[14] Pero esta comprensión puede tener o bien una dimensión epistémica activa, en la que se expresa el conocimiento verbalmente, es decir, virtualmente, o bien una dimensión pasiva, en la que la expresión es fehaciente en el sentido de que, en un encuentro entre las partes, la violencia predomina y se erige un vencedor provisional. Comprender el mundo hasta cierto punto sería dominarlo en esa misma medida. El mundo sería como una bestia hostil y violenta difícil de someter. Pero constátese la equivalencia de ambas situaciones en el sentido de que, por

ejemplo, Nietzsche equipara la violencia dialéctica de un Sócrates a la violencia física pura y dura. Porque, al fin y a la postre, desde la perspectiva naturalista que aquí se adopta lo que prima es la victoria de unos sobre otros, bien sea mental, bien sea física, pero asumida siempre mentalmente, o sea, cerebralmente, es decir, en fin, etológicamente.[15] De modo análogo, en un período teológico tenemos, en el caso más extremo, la violencia de la santidad, mediante la cual, aunque sea de un modo simulado, tanto da, el tener a Dios como aliado supone la propia promoción con respecto al otro.[16] De hecho, esta es la esencia de la selección natural, la cual va y viene en una oscilación permanente en torno a pautas constantemente cambiantes y equívocamente progresivas.

En definitiva, en el período mítico se fraguaría una situación metaepistémicamente equivalente a los períodos siguientes. Todas las intencionalidades de todas las estructuras son equiparables y no existen privilegios hermenéuticos de las unas sobre las otras. En los períodos filosófico y teológico los privilegios sociales marcan la pauta, mientras que en el período científico, al ser todo inerte, los privilegios hermenéuticos serían como en el período mítico, es decir, en todo caso propiamente nominales. Según, por ejemplo, el discurso epistémico-social del evolucionista marxista Richard Lewontin,[17] en la época teológica unos hombres controlan a otros por derecho divino, luego, en una época de transición entre lo teológico y lo científico, el derecho es derecho biológico. Pero ¿qué es lo que ocurre en plena época científica?, pues que se impone un derecho aleatorio, o sea, el dere-

cho de los más afortunados, de los que están en el sitio adecuado en el momento preciso. Lo dicho, claro está, en el fondo se corresponde con el fundamento de todo derecho: cuando no hay para todos se ha de propiciar un simulacro de reparto, o bien con criterios espurios, o bien a las bravas y, en cualquier caso, metafóricamente. De modo que el derecho oficial vigente en sus distintas manifestaciones sería como una máscara estratégica para intentar «prolongar» esa suerte cuando no se tenga de suyo.[18]

Sí, en efecto, comprender el mundo es dominarlo en cierta medida, es decir, transformarlo en el propio beneficio. Pero, sobre todo, es importante que esa transformación sea, en lo posible, agradable, y ahí la dimensión principal de la naturaleza se manifiesta (se desoculta, diría Heidegger) en la dimensión estética. Porque al dominar el mundo lo decoramos de tal suerte que vivir en él se ajusta a los cánones de saber estar, cánones epistémicos, éticos o políticos, los cuales, en definitiva, simple y llanamente gustan, son «agradables al paladar de la supervivencia» directa/indirecta, y por eso se adoptan. Y así se facilita, en efecto, la supervivencia y la reproducción, que es lo que da sentido al fenómeno de lo viviente en todas sus manifestaciones.

De la selección natural al naturalismo

Lo que se observa como algo propiciado por el período mítico —y dado que la suerte individual sería algo no desdeñable— es que en los períodos filosófico y teológico existe, en apariencia al menos, un desarrollo del engaño y, sobre todo, del autoengaño como estrategia adaptativa básica para prolongar la propia supervivencia (permanencia). Estas acciones no tienen cabida ontoe-

pistémica en el período mítico, y en el propiamente científico dejan de tener sentido en el mismo contexto metodológico-estético. Pero lo que puede muy bien suceder en el período mítico es que la autoconsciencia «emergente» todavía no esté consolidada para fomentar el «engaño a sabiendas» como estrategia de supervivencia bajo mínimos. Mientras que lo que ocurre en el período científico es que la adaptación paralela —que es la detección del engaño y que siempre va por detrás del engaño mismo— finalmente parece estar a la par con su acción antagonista. Y es que en la época actual, el nihilismo imperante le hace estar al hombre, especialmente al occidental, «de vuelta de todo». En un sentido bioantropológico, es como si la situación subyacente fuera realmente el final de la historia. Naturalmente, nos referimos siempre al individuo autoconsciente, porque en el resto de los seres vivos con etología lo suficientemente compleja la estrategia del engaño inconsciente (mimetismo, por ejemplo) como ardid de supervivencia está más que extendida.[19] De hecho, es muy posible que la aparición más o menos gradual de la autoconsciencia, así como su mantenimiento, fuera una adaptación fomentada por el «engaño a sabiendas», es decir, una manera de hacer del engaño una estrategia de supervivencia por momentos más eficaz que la derivada del autoengaño.[20]

¿Qué se concluye de este planteamiento global? Inevitablemente, que en una realidad de recursos escasos se ha generado una situación de supervivencia entre estructuras en que unas «depredan» sobre otras para potenciar su propia existencia desde un Big Bang inicial. Y por razones energéticas (o sea, llanamente

físicas) las estructuras que «medran» son, tautológicamente, las más estables (negentropía «fuerte»). Tal estabilidad se ceba termodinámicamente a expensas de las estructuras menos estables (negentropía «débil»). O sea que dentro de una línea evolucionista el proceso imperante es la selección de lo *circunstancialmente* más estable. Por supuesto que, en realidad, trivialmente, todo es un proceso de selección que podemos calificar como selección natural, aunque ciertamente el apelativo natural en este contexto amplio está de más, es decir, es una acepción redundante porque el mundo y todo lo que en él ocurre es natural.

Así, en frío, se puede decir que, en vez de descubrir el principio más general de todo lo real, Darwin más bien se topa con él,[21] aunque inicialmente se circunscriba únicamente a los seres vivos. Se trata de un principio que, por otra parte, era y es más que obvio, porque no solamente Thomas Henry Huxley (el *bulldog* de Darwin) exclama, al leer la primera edición de *El origen de las especies*[22] —parafraseándolo—, «¡qué tonto no haber pensado en una selección natural para explicar la evolución!», sino que, por ejemplo, el naturalista Patrick Matthew publica un librito en 1831, *Naval Timber and Arboriculture* [Madera para barcos y arboricultura], donde caracteriza de paso, casi casualmente, en efecto, la teoría de la selección natural. El mismo Darwin reconoce esta circunstancia en el bosquejo histórico añadido a la tercera edición de su obra maestra. Darwin yerra generosamente en el sentido de que muchos promotores del principio solo lo son hasta cierto punto. Porque, para ser exactos, en la época de Darwin prácticamente todos sus coetáneos no abiertamente evolucionis-

tas admitían que las especies variaban dentro de un cierto margen, dando incluso origen a variedades, a fin de paliar los cambios del medio que pudieran hacer peligrar la supervivencia. De manera que las especies eran entidades fijas y no conjuntos borrosos que se difuminaban en su transición de unos a otros, como se deducía de las consideraciones de Darwin. Además, ese fijismo no tenía por qué ser sustentado sobre bases teológicas, como era práctica general, sino que se podían considerar las características definitorias de una especie como atractores estructurales en los que se decantaban ciertas formas con respecto a otras. De esta manera conciben hoy las formas (orgánicas), por ejemplo, el físico Brian Goodwin y otros.[23] Es más, en la época de Darwin, muchos naturalistas franceses, especialmente Georges Cuvier (aunque no su hermano menor, Frédéric), no daban cancha a problemas relativos al origen de las especies, o al origen de la vida, o al origen mismo de la materia o del universo, porque, a falta de una explicación naturalista, el silencio era la actitud científica más idónea.

Es decir que el proceso de selección natural concebido por Darwin, por el que, en términos actuales, ciertas microvariaciones puntualmente favorables se van seleccionando con el tiempo, de manera que distintas formas orgánicas surgen y van dando lugar a toda la variedad de organismos conocidos, es simplemente una forma entre muchas de concebir el proceso. Por ejemplo, como preconizaba Jean-Baptiste Lamarck, puede haber tendencias evolutivas que propicien cambios en ciertas direcciones simplemente por condicionantes físicos, tal como establece, por

ejemplo, Stuart Kauffman desde hace ya casi dos décadas.[24] O simplemente, más que un proceso de selección natural propiamente dicho, puede haber un proceso de diversificación en el que muchas estructuras tienen el mismo valor adaptativo, lo cual se conoce como neutralismo, idea que ya propuso el ilustrado galo Pierre Louis Moreau de Maupertuis en el siglo xviii y que en la actualidad ha promovido con enorme éxito, entre otros, el biólogo japonés Motoo Kimura (1924-1994). Es más, con el tiempo Darwin le atribuía cada vez menos poder efectivo a la selección natural a favor de otros procesos, como el aislamiento geográfico, en el que tanto incidía, por ejemplo, Moritz Wagner (1813-1887). Pero el naturalista inglés insistía en que, a pesar de los pesares, la selección natural estaba siempre por encima de cualquier otro factor potenciador de la evolución.

En síntesis, la naturalización del mundo es la manera como se concibe y representa la realidad desde el período científico, y es una realidad en la que ha dejado su impronta quizá especialmente la heurística darwiniana. El «quizá» se debe a que en el núcleo de todo cambio y de todo proceso siempre existe, si no una selección, sí una deriva o un paseo aleatorio dentro de lo posible, amén de tendencias que conducen al sistema de que se trate a situaciones de equilibrio más o menos sostenido. En esencia, pues, todo cambio sería el reflejo de los cambios que se efectúan en el mundo de los seres vivos o, al revés, es decir, todo cambio en la naturaleza de lo inorgánico es de alguna manera isomórfico con todo cambio en el mundo orgánico, como en época ya de Darwin indicaba con enorme enjundia el fisiólogo William Benja-

min Carpenter (1813-1885). De hecho, en el período científico, como se ha indicado, lo orgánico y lo inorgánico son simple y llanamente fórmulas clasificatorias —porque todo es inerte, o sea, estrictamente inorgánico—, si bien el químico Berzelius introdujo esos términos para promocionar el vitalismo del momento. Y es que la impronta darwiniana fundamentalmente es publicitaria. Es decir, ocurre que un respetable intelectual inglés exhibe con enorme pudor sus ideas evolucionistas sin ánimo rompedor ninguno en el sentido metafísico, al menos de «puertas afuera». De manera que muchos de sus coetáneos, todavía inmersos en el período teológico, interpretan sus ideas como si estas incorporaran la idea evolucionista al contexto de la teología.[25] Y de hecho, como ya se ha indicado, su sepelio en el *sancta sanctorum* de la sociedad inglesa, la abadía anglicana de Westminster, da prueba de la cautela metafísica practicada por Darwin, por la que socialmente se le premia al máximo (aunque la influencia de amigos poderosos, especialmente del banquero y naturalista, John Lubbock, sea más que relevante al respecto).

Pero, como se verá en el capítulo siguiente, otros pensadores evolucionistas de la época también son importantes (R. E. Grant, como ejemplo más destacado), aunque su radicalismo en el intento de quebrar la sociedad tradicional los hunde en una atmósfera de charlatanería, cuando no de impotencia científica o de falta de sobriedad metafísica. Se habla ya en el siglo XVIII, como se ha indicado, de ese paseo aleatorio que expresa a su manera Maupertuis, o de la selección natural, en términos un tanto rústicos, en los términos de Benoît de Maillet o Denis Diderot.

Asimismo, también se trata de esos procesos hacia ciertos estados de equilibrio, que fueron contemplados, de una manera harto imprecisa, por ejemplo, por el abuelo paterno de Darwin, Erasmus, o con mucha más precisión, aunque un tanto oscura, por Jean-Baptiste Lamarck. Y otro tanto ocurre desde una perspectiva más global en la *Naturphilosophie* propia de la obra homónima que Lorenz Oken publicó en 1809, el mismo año en que Lamarck publicó su *Filosofía zoológica*.

Como ya se ha dicho, la historia de la cultura, tal como ha sido entendida en Occidente, es la historia fragmentada de la autoconsciencia humana. En un principio, cuando toma forma esa conciencia de la propia existencia, la actitud más inmediata es la que se señala en el período mítico. El planteamiento ideal al respecto fue hecho por el anteriormente profesor (lector) de Lógica y Metafísica en la universidad escocesa de St. Andrews, y hoy profesor emérito, Leslie Stevenson, en esa obrita que, ya en su primera edición de 1976,[26] transformaba las famosas preguntas de Kant en una versión existencial elemental (coloquial). Sea un hombre que de golpe y porrazo empezara a existir con autoconsciencia plena, ¿qué preguntas se formularía de entrada? Stevenson piensa que la primera sería «¿dónde estoy?», lo que equivaldría a la pregunta kantiana «¿qué puedo saber?». De manera que el «dónde estoy» exige una exploración y una interpretación de la realidad en la que se halla uno inmerso (o arrojado, en clave existencial heideggeriana). Y lo más inmediato es seguramente pensar que todo lo que me rodea es como yo (como ocurría con ese «salvaje» llamado Kaspar Hauser, tan bien caracterizado en la

película de Werner Herzog). O sea que se entra en un mundo mítico en el que la segunda pregunta, «¿quién soy?», se contesta de una manera fundamentalmente introspectiva. Pero claro, somos muchos los que nos hacemos esas preguntas y los que consensuamos respuestas, y ¿qué nos hace salir del mundo mítico al mundo de la filosofía? Pues bien, por seguir personalizando la situación, desde el momento en que me confino en un recinto urbano, sea la *polis* o algo equivalente, y buena parte de los demás trabajan para mí, aunque yo no sea un «mandamás», el ¿dónde estoy? y el ¿quién soy? ya tienen otra perspectiva. El comportamiento que tenía para cazar, recolectar y sobrevivir en las circunstancias iniciales, que era el comportamiento natural consolidado durante al menos cien mil años de historia de la especie, ya no se ejerce en toda su crudeza. Se sale del nomadismo hace diez mil años largos y un asentamiento sedentario relativamente desahogado da paso en ciertos estratos de la población al ocio, que a su vez da paso al tedio, y este, en casos notables, a la especulación desatada, lo que me convierte en filósofo. Por supuesto que en la mayor parte de las culturas no se da esta circunstancia, en el sentido de que los poderosos se convierten en señores de la guerra y los demás, en consecuencia, en esclavos más o menos claros. Para que se inicie y fomente un período filosófico tiene que constituirse una especie de clase intermedia en la que predomine el ocio y haya que pensar más por devoción que por obligación (o quizá sea al revés, tanto da). De manera que el pensamiento se expresa como una especie de terapia de grupo de la clase ociosa (o de parte de ella). Pero las circunstancias sociales que propician

esa situación clasista pueden dar marcha «atrás», si bien no de una manera absoluta sino atenuada (ley de Dollo aplicada a la sociología), de modo que la vuelta a un período mítico, como lo supone la inserción social masiva en la religión cristiana, se funde con el afán filosófico precedente en lo que ya no se fundamenta en mito propiamente dicho sino en teología. Es decir que se genera una resaca filosófica que no propicia ya un ocio como el de la *polis* o la *civitas*, pues dicho ocio retórico deja de existir en lo que se concibe, argüiblemente, como edad oscura.

El desenlace bioantropológico de la cultura

Las instituciones del período clásico representadas en el mundo de Roma sufren una desintegración principalmente propiciada, como bien se sabe, por las invasiones de los bárbaros, el advenimiento del cristianismo, el desgaste interno de un modo de vida económicamente insostenible, la crisis agraria por agotamiento del suelo agrícola norteafricano (el granero de Roma), etcétera. El cristianismo se impone a manera de, digámoslo así, oscuridad luminosa para una nueva época. Pero lo que más interesa, al observar la evolución de Occidente, es el desarrollo gradual de núcleos urbanos que se consolidaron en *burgos*, donde se fue formando y asentando una clase media que progresivamente se enriquece a costa de la nobleza y de los «controladores» sociales propios de la época (la Iglesia de Roma y los señores de la guerra). Con el tiempo, la situación socioeconómica subyacente fomenta lo que se denomina la revolución burguesa, la cual se manifiesta grosso modo primero en Inglaterra —guerras entre parlamentarios (burgueses aventajados) y realistas (representantes

efectivos del período propiamente teológico enraizado en la Iglesia de Roma o su equivalente anglicano)—. Siglo y pico más tarde ocurre algo análogo en Francia y, finalmente, y especialmente, en la Alemania protestante (el resto de las subculturas occidentales van más o menos a la zaga, según los casos).[27]

La revolución burguesa no es solamente una revolución económica sino también social y, sobre todo, paralelamente, ideológica. En este sentido, su principal manifestación es el protestantismo en toda su variedad dialéctica. Es el protestantismo el que marca la imposición de este nuevo orden sobre un antiguo orden, lo que, de hecho, si bien no implica la ascensión de una clase media aventajada sobre la clase dominante anterior, sí supone su sustitución parcial, que llega a ser en muchos casos una fusión, a la que se ha dado en llamar, en el argot histórico, la unión del *don* (antiguo orden) con el *din* (nuevo orden), donde el *din* (dinero) marca la pauta.

En las ciudades los burgueses ofrecían los servicios y técnicas por los que se construían castillos, universidades, catedrales, explotaciones agrícolas y fortificaciones. Por añadidura, a través de la burguesía se estimulaba el desarrollo de la navegación, la medicina, un nuevo derecho de gentes, etcétera. Cuando triunfa la revolución burguesa, la artesanía de los *burgos* se transforma en ciencia, tecnología y una nueva jurisprudencia en el contexto moderno de los términos (contexto burgués), y eventualmente en tiempos ya mucho más recientes, en tecnociencia.[28]

Desde la perspectiva de una bioantropología naturalizada, valga la redundancia, lo que hay que explicar en la historia del

hombre occidental es cómo su evolución, más que ajustarse, en esencia, a un proceso de selección natural darwiniano puro y duro, se ajusta a una acomodación de los genomas implicados a un medio biosocioeconómico que es realmente el que va evolucionando. Y ello a pesar de que esa evolución es ejercida por su propio protagonista humano, en lo que a la postre viene a ser una evolución conjunta de hombre y circunstancia, aunque, insistimos, no se trata de una evolución precisamente genética, en un sentido general, sino más bien cultural. Según esta perspectiva, desde la revolución agrícola se va instaurando una estructura de poder adscrita a grupos poblacionales mucho más amplios que los «de toda la vida», propios de estructuras dominadas por cazadores-recolectores.

De hecho, y con respecto a los cazadores-recolectores, si se fija un período de cien mil a doscientos mil años desde que aparece el *Homo sapiens* en África, y si tenemos en cuenta que la agricultura comienza hace unos diez mil años largos en lugares concretos, la etología basal del hombre agrícola es la del cazador-recolector, pero venida a menos. De manera que el cazador-recolector se enclaustra inconscientemente en enclaves específicos y su comportamiento defensivo, así como su establecimiento sedentario, refuerzan este confinamiento en lo que se va convirtiendo en un zoológico humano.[29] Se impone un reparto de recursos en recintos cerrados, y tales recursos se tornan más preciados cuanto más escasos son. Esa escasez se diversifica y en general se acrecienta con la incorporación de inmigrantes que buscan en los enclaves una existencia en apariencia más fácil[30] (la emi-

gración del campo a las ciudades es una constante histórico-social en prácticamente todo el orbe). Es más, el retorno al modo de vida anterior de cazador-recolector se dificulta, primero a causa del comportamiento antes mencionado, que se refuerza y que consolida los asentamientos sedentarios, y segundo porque si se diera un regreso masivo a la vida nómada no habría ya lugar para todos, debido a la explosión demográfica que resulta de los asentamientos, especialmente en los sectores más necesitados, que son los más densos poblacionalmente, y ello a pesar de las epidemias que se desatan en las aglomeraciones poblacionales y de los conflictos bélicos, los cuales pueden diezmar drásticamente la población.

En este sentido, en un principio se comienzan a explotar recursos alimentarios abundantes que, a pesar de su peor calidad dietética, pueden soportar poblaciones mucho mayores que en la situación de caza-recolección. Pero entonces, como ya hemos señalado, se añade la llegada de terceros, y esa abundancia de recursos queda constreñida por razones malthusianas elementales. Entramos en la dinámica elemental de la economía de los recursos escasos o ciencia económica propiamente dicha. Este tipo de situación induce una consolidación clasista mucho más rígida que entre los cazadores-recolectores. Y de hecho se instrumenta así la instauración natural de las tres clases socioeconómicas cuya generalización antropológica fue llevada a cabo, controvertidamente, es cierto, por Georges Dumézil y que está tan bien caracterizada, por ejemplo, en la *República* de Platón o, mucho más recientemente, en *Cultura y anarquía* (1869), del notable victo-

riano Matthew Arnold (1822-1888). Esencialmente, en primer lugar está la clase que goza de todos los privilegios dentro de un orden social que hay que legitimar para que sea sostenible, en segundo lugar, la clase de abajo, la que más soporta el peso de la existencia de todos y, en tercer lugar, la clase sándwich, o clase media, que en definitiva protege los excesos de «los de arriba» de las carencias de «los de abajo» y se corresponde con la «soldadesca» platónica, o el «funcionariado» weberiano, o la «corte» de Norbert Elias, porque, claro, también hay que protegerse de otros enclaves con problemas de recursos.

La diferencia fundamental entre la cultura llamada occidental, al menos en su núcleo duro (cultura anglo-franco-germana), y el resto, en toda su heterogeneidad, es un problema que mantiene ocupados a muchos estudiosos. Pero parece que en general existe un consenso en que el advenimiento de la revolución burguesa (explicitada sobre todo en la interpretación de la denominada escuela francesa *Annales*) está en su raíz. Se trata de una revolución que, desde una perspectiva naturalista, no es más que un trastrocamiento de grupos (clases) sociales, como ya se ha dicho. La clase media se hace fuerte a costa de la clase tradicionalmente privilegiada, porque llega un momento en que la dependencia, sobre todo económica, de la primera clase (antiguo orden) respecto de la segunda es tal que, más que un compromiso, se impone un vuelco social. De modo que se instaura un nuevo orden, que en el Reino Unido recibe el nombre de *monarquía parlamentaria* y al que en Francia[31] y en Alemania eventualmente se lo identifica con las *repúblicas democratizantes*.

Siguiendo con la perspectiva naturalista —o propiamente darwiniana en un sentido lato—, que es lo que aquí interesa, lo que sostiene a toda estructura social, en la que, casi por definición, los recursos tarde o temprano son escasos y se establece una dinámica social normalizada, es una legitimación metafísica del poder. Para que la situación se sostenga, dicha legitimación es instrumentada no solo por la fuerza coercitiva física de los dirigentes, sino también por una fuerza político-moral con poder de convicción. Se ha de convencer especialmente a «los de abajo», arguyendo tácitamente que, puestos a vivir, vivimos en el mejor de los mundos, como diría Leibniz, según una perspectiva teológica. Más tarde, ya en 1975, por ejemplo, el mirmecólogo de Harvard Edward Osborne Wilson sostendría otro tanto, pero ya de acuerdo con una perspectiva evolucionista darwiniana. Por supuesto, ambas posturas, la teológica de Leibniz y la bioantropológica de Wilson, no se tornan naturalísticamente tan legitimantes como teóricamente podría parecer en un principio,[32] y se impone otra solución, que provisionalmente se proyecta desde la llamada sociobiología de segunda generación o psicología evolucionista. La interpretación sigue siendo darwiniana, pero con algunas de sus premisas ideológicas alteradas a la sazón. Ahora no es cuestión de sostener —como hacía la sociología de primera generación de Wilson— que después de miles de millones de años de selección natural (desde el origen de la vida) se ha llegado a un statu quo genético que efectivamente supone el mejor mundo posible (o, dicho con más propiedad naturalista, el mundo más estable posible). Lo que ahora se mantiene es que en este

techo final, todos los genes, por así decirlo, son adaptativamente equivalentes y que, según sus circunstancias —considerando los otros genes y/o los distintos medios y condicionantes epigenéticos varios—, se imponen unas estrategias de supervivencia óptimas sobre otras asimismo óptimas. Es decir que, más que de una biología más o menos buena, ya todo depende de un medio más o menos bueno.

En definitiva, no solo ya no es la teología la que marca la pauta, sino que tampoco lo hace la biología propiamente dicha: lo que decide el desenlace es la suerte (el medio que toca). Por ejemplo, en pocas palabras se podría decir que, según la biología de Wilson, los pobres de este mundo tienen más descendencia que los ricos porque su coeficiente de inteligencia es inferior y no ven más allá de su propio presente. Por esa razón, no solo son pobres, sino que además no saben realmente lo que les conviene y procrean *ad libitum*. Tal es, por otra parte, un pensamiento que se ajusta al darwinismo más ortodoxo. Pero según la biología de, por ejemplo, la psicóloga Leda Cosmides, o de su marido, el antropólogo John Tooby, o del también antropólogo Jerome H. Barkow,[33] los pobres son tan inteligentes como los ricos, solo que se encuentran en la situación en que se hallan a causa de la mala suerte (por haberles tocado un mal medio). Y como la tesis que se impone, contrariamente, en principio, a la de su creador Charles Darwin, no es la de la selección natural a nivel individual, sino a nivel génico, de lo que se trata es de que los propios genes salgan adelante. Y como en el caso de los pobres las posibilidades de supervivencia son menores, pues entonces pese a todo

hay que tener más descendencia para igualar las posibilidades de supervivencia de los más afortunados. Claro está que esta legitimación naturalista basada en la suerte es provisional, porque las legitimaciones teológica y biológica tuvieron, y en parte tienen, un alcance que va más allá del corto plazo. La legitimación teológica habría tenido un alcance de largo plazo, ya que ha durado toda la existencia de Occidente hasta, grosso modo, la revolución burguesa; en tanto que la legitimación biológica tendría un alcance de medio plazo, ya que su implantación se ha producido el último medio milenio.

Sin embargo, la legitimación basada en la suerte es inestable y se quiebra enseguida, porque en una democracia el sentido social exige que la mala suerte se mitigue con políticas sociales adecuadas. De no hacerse así, se entiende que ciertos componentes sociales no están jugando limpio y se impone un correctivo inmediato en forma de disturbios, huelgas y revueltas en general. El problema es serio y es posible que la última crisis financiera, que ha hecho presa especialmente de Occidente,[34] derive en que, a falta de una legitimación social convincente, entre «los de arriba» aparezca una especie de «sálvese quien pueda», mientras se pueda, porque «la fiesta se acaba» *(the party is over)*.

Obviamente, el desenlace naturalista es difícil de predecir porque las condiciones ambientales básicas son claramente las de siempre. Vivimos en un mundo de recursos escasos, donde el recurso es más codiciado cuanto más escaso es. Y en cualquier circunstancia es obvio que no hay para todos, aunque una parte se prive de lo que siempre ha gozado. Pero los condicionantes so-

cialmente legitimantes empiezan a brillar por su ausencia, de manera que en el peor de los casos se puede imponer una situación atroz de confrontación extrema que haga volar por los aires a la democracia. A no ser que, en el mejor de los casos, utópicamente se imponga un reparto lo más equitativo posible, de modo que la tentación de derrocar el orden social existente no se lleve a cabo.[35] Pero el peor y el mejor de los casos son las dos únicas alternativas posibles como atractores sociales maestros, de manera que es el «derrocar» el orden existente lo que conduce a la confrontación extrema a la que se alude. Son muchos los que no tienen nada que perder, salvo su ira o su rabia contenidas hacia quienes quedan bien parados por las razones que sean. Porque las razones importan tan poco como nada a la hora de violentar un reparto en el que, según se sostiene, la suerte ha tenido y tiene un papel principal. El instinto de supervivencia siempre se impone, como solución de emergencia, a la razón de sobrevivir. En todo ser vivo el instinto marca la pauta principal. En el ser humano, la razón matiza los detalles; los cuales, por supuesto, son cruciales, si no la razón autoconsciente nunca hubiera tenido una oportunidad de prosperar. Pero si la oportunidad orgánica para la razón desaparece, su sentido sigue el mismo curso.

¿Qué se puede esperar de la proyección naturalista que Darwin iniciara subrepticiamente y que se ha impuesto como la metafísica básica que ilustra a todo Occidente y más allá? Es de temer que, contrariamente a las previsiones del mismo Darwin, la selección natural no obre para el bien progresivo de sus víctimas, que somos todos, sino para el bien de quien en momentos

difíciles tira por la calle de en medio «caiga quien caiga». O sea que, por exponerlo brutalmente, a no ser que una pandemia venidera se lleve a media humanidad por delante, podemos esperar lo peor y, más que desafortunadamente, ya no cabe ni siquiera rezar (y en consecuencia templar los ánimos) como solución de emergencia en los momentos más desesperados.

Existe un desarrollo notable de la ciencia y la tecnología, y su consideración como futura panacea no es baladí. Pero, a la postre, en ese desarrollo se implica lo que son solo instrumentos de supervivencia con un grado de refinamiento extremo, si se prefiere verlo así. Son instrumentos para ser utilizados por entes cuyo objetivo es sobrevivir a toda costa en su material genético. Y, a su vez, el material genético se difumina en «unidades de selección», de manera que la individualidad orgánica cumple su función interactora y desaparece, o sea que, en definitiva, es como si todo diera igual, porque, por no ser, ni siquiera somos.[36]

Pues, ¿qué es sobrevivir en las mejores circunstancias? Estar en un medio donde no falte nada. El cuadro perfecto. El paraíso. Esto, claro, es una utopía, y no porque no sea realizable, sino porque cuando no falta nada las funciones orgánicas pierden su intensidad hasta que la necesidad se restablece. Es lo que le pasa al futuro parásito. En este caso, el organismo en cuestión empieza siendo un parásito eventual (facultativo), porque su huésped resuelve algunas de sus necesidades, y termina siendo un parásito obligado porque la selección natural elimina, atrofia o transforma toda estructura superflua.[37] El hombre, por supuesto, no es una excepción. ¿En qué sentido lo podría ser? La naturaleza del

huésped tampoco ha de ser ni necesariamente orgánica (ahí está el «cuerpo» tecnológico que obvia múltiples funciones orgánicas, y más aún con el paso del tiempo), ni ha de consistir necesariamente en otra especie. Es decir, la dicotomía entre pobres y ricos se puede radicalizar todavía más y desembocar en un mundo similar al que recrea H. G. Wells en *La máquina del tiempo* (1895). En la obra de Wells los «pobres» *(morlocks)* trabajan para los «ricos» *(eloi)*, quienes, por cierto, sirven de alimento a los primeros, dando lugar a lo que, más que parasitismo, es una simbiosis cruzada, porque eventualmente todo parásito que no acaba con su huésped se convierte en un simbionte de este, y viceversa. En el mundo de Wells, la razón autoconsciente también ha desaparecido, porque en los *morlocks*, como en los *eloi*, ha perdido su razón de ser.

De nuevo, es la estética como literatura de ciencia ficción lo que posiblemente da la clave sobre la existencia en todos sus aspectos. Comprender el mundo, insistimos una vez más, es también recrearlo de todos los modos posibles. Cuestión de tema y variaciones. Es en esas recreaciones estéticas donde realmente se advierte lo que puede pasar. Lo demás es entrar en detalles que pueden tener su importancia, pero dentro del contexto general que suministran las recreaciones al respecto, unas recreaciones que no son más que creaciones artísticas desde una perspectiva naturalista, la cual, dicho sea de paso, es en apariencia la única perspectiva en lo que atañe a la supervivencia y a la reproducción. Otras interpretaciones posiblemente se centran en el autoengaño que supone lo inefable contemplado desde el naturalis-

mo. Aunque, como se ha visto, lo inefable también puede contribuir decisivamente a esa supervivencia y esa reproducción que definen la existencia. Y es que el autoengaño existe porque promociona la supervivencia. Nos movemos en círculos cerrados, o quizá hermenéuticos, como aventuraba Heidegger. Tanto da. La existencia es tan simple como las tautologías que la informan desde todos los ángulos.

III
LA METAFÍSICA DARWINIANA

La singularización darwiniana tiene lugar, como se ha visto, en el contexto global especificado en el capítulo anterior. En ella, el cristianismo, bajo la apariencia de teología natural, es tamizado implícitamente desde un radicalismo ateológico que es esgrimido por una parte significativa de la burguesía victoriana y que Charles Darwin, desde una perspectiva naturalista, capitanea pudorosa y epistémicamente. Este proceso engendra eventualmente un nihilismo de circunstancias, porque su base metafísica es insoslayablemente acorde con dicho naturalismo. Se trata de un nihilismo que, por razones fundamentalmente sociopolíticas, se prolonga, se explicita y se refuerza literariamente hasta nuestros días.

Al contrario de lo que parece creerse en la actualidad, las consideraciones teóricas de Darwin sobre el origen de las especies estaban de acuerdo con el pensamiento de sus colegas naturalistas. De hecho, para él era a todas luces imposible instrumentar sus propuestas radicales fuera del marco de la teología natural. Es más, aun el crucial «efecto Malthus», como detonante de la aparición de la idea de selección natural, se debe interpretar en el contexto de la evolución de la historia natural de la época. Finalmente, la aplicación de su teoría al origen del hombre tuvo peor destino que sus, a final de cuentas, desesperados intentos de promoción de su teoría de la selección natural.

El radicalismo eventual de Darwin forma parte de la visión del mundo de la actualidad, pero en su tiempo no lo era de un

modo explícito. Lo que se acepta hoy día es su pose cultural, porque sus elucubraciones teóricas se convirtieron en un callejón sin salida, aunque, por supuesto, no ocurriera lo mismo con su excelente trabajo empírico como naturalista, ajustado por entero a los cánones metaepistémicos de la época.

De lo que se trata realmente es de entender cómo se cierra la revolución burguesa en la obra de Darwin, y comprobar hasta qué punto el proceso metafísico subyacente es gradual o abrupto en sus detalles. Entender un proceso es describir sus pormenores sin entrar en un detallismo erudito, pero tampoco omitiendo incidencias que descartan interpretaciones basadas, o bien en genialidades incomprensibles fuera de una directriz históricamente fideísta, o bien en una generación espontánea de ideas «correctas» (falsamente verdaderas).

Una manera interesante de entender la revolución burguesa se centra en *El proceso de la civilización* (1939), imponente obra de Norbert Elias. Según el autor, dada la evolución social burguesa añadida a la revolución tecnológica, la figura del señor de la guerra pasa a ser la figura del cortesano. Esta transformación incluye el desarrollo de una burocracia que, especialmente en Francia, va adquiriendo su propia dinámica. Pero, en el contexto galo, la revolución burguesa, ejemplificada especialmente en la concepción de *l'Enciclopédie*, va demasiado deprisa y por momentos descarrila. De modo que dicha revolución socioeconómica no se llega a cerrar ideológicamente en firme. En el contexto germano, por el contrario, dicha revolución se desarrolla más lentamente que en Francia o en suelo británico. Y es precisamente en suelo británi-

co donde la velocidad epistémica adquiere un *tempo* que facilita dicho cierre, dando lugar al auténtico desencanto del mundo preconizado por Max Weber.

En efecto, la revolución darwinista avanza con lentitud pero sin pausa, y sus críticos, contracríticos y pensadores colaterales van desarrollando una dialéctica que cubre un amplio terreno y que va consolidando ese cierre de una manera firme. De modo que, aunque dicha revolución es en tiempos de Darwin un fracaso aparente, las raíces que se fraguan son profundas y al final, ya en el siglo siguiente, la siembra da su fruto. Veamos cómo ocurre este proceso en su interacción con los contextos germano y galo, pues la revolución burguesa se configura fundamentalmente en esos tres marcos nacionales de referencia. La revolución es liderada por ingleses y escoceses. Adquiere velocidad de despegue primero en Inglaterra, alcanza la velocidad de crucero con la Revolución industrial, que en un principio también es algo muy inglés, y se cierra, como veremos, con la revolución darwiniana en su faceta bioantropológica.

En este capítulo se analiza cómo, desde la nueva perspectiva burguesa, hay que pintar de nuevo el cuadro de la vida. La intervención divina parece ahora estar de más. No es que Dios haya abandonado la parte del mundo occidental que se hace con el poder. En sectores influyentes de ese mundo occidental se cree que el paternalismo divino oficiado por la Iglesia de Roma ha perdido su razón de ser. Según la teonomía actual,[1] no es como si Dios nos abandonara, sino más bien como si nos diera una independencia que nos reivindicara como seres humanos ya adul-

tos. Dios, entonces, nos dejaría libres y permanecería entre bastidores. Los ingleses, con su teología natural, así como los franceses, con su afán secularizador, y los alemanes, con su pampsiquismo liberador, se ponen a pintar el nuevo cuadro que avala la revolución burguesa. Dios entra y sale, según sean los diferentes actores del drama burgués, y sale más que entra. Las ideas seculares de unos son teológicas para otros y viceversa. Así se va recreando esa nueva realidad en la que Darwin resulta ser uno de los principales protagonistas, por razones que se tratarán de dilucidar en las páginas que siguen.

La ubicación ontoepistémica de Charles Darwin

Conviene volver sobre el significado de la aportación de Darwin, ya que, desde la celebración del primer centenario de su muerte, en 1982, se ha producido una «hagiografización» de su persona y de su obra enteramente fuera de lugar, por lo que procede remitirse una vez más a la historiografía pertinente del modo más ajustado posible. Se trata de paliar todo presentismo *(Whiggishness)* al respecto, así como esa admiración excesiva por el inglés, que oscurece en buena medida toda comprensión.

En el entorno predarwiniano, la creencia más generalizada entre naturalistas y pensadores, basada en una percepción compartida de la realidad, es que el acoplamiento (adaptación) de los seres vivos a su medio es perfecto. La base de esa perfección radica en unas leyes naturales (propiciadas a la sazón por un Creador, aunque no necesariamente)[2] para que todo permanezca en armonía natural. De manera que las variaciones del medio vienen acompañadas por variaciones en los seres vivos a fin de que este

acoplamiento se mantenga. Más que una estructura rígida, el conjunto «seres vivos-medio» se correspondería con una arquitectura flexible para amortiguar y, en fin, contrarrestar las variaciones normales que acaecen debido a las estaciones y a las variaciones climáticas y geológicas en general. Además, según, por ejemplo, el abogado escocés Charles Lyell (1797-1875), creador oficial de la geología moderna (*Elementos de geología*, 3 vols., 1830-1833, en su primera edición), esta realidad sería sempiterna, siempre ha sido así y siempre lo será (uniformismo y actualismo), de acuerdo asimismo con una percepción común de la realidad en cuestión. Sin embargo, en un principio dicha percepción no fue compartida por numerosos contemporáneos ingleses del autor escocés —cuyas ideas se basaban, asimismo, en otro autor escocés anterior, James Hutton—,[3] tales como, por ejemplo, los reverendos Adam Sedgwick (1785-1873), de la Universidad de Cambridge, y William Buckland (1784-1856), de la Universidad de Oxford. Y es que Cambridge y Oxford seguían marcando el paso en lo que respecta a todo conocimiento metaepistémicamente aceptable y teopolíticamente correcto.

Uno de los problemas es que tanto Sedgwick como Buckland, así como sus numerosos seguidores, creían en una historia progresiva del mundo: todo va a mejor en la realidad circundante, no solo en la humana. Para Lyell, sin embargo, la historia geológica solo refleja constancia. Dichas ideas, en su matiz más teológico (propio de la teología natural), muy acusado en la línea Sedgwick-Buckland, pero no tanto en Lyell, se remontan a la denominada revolución científica, que ocurriera especialmente en

el Barroco británico. Son ideas que vienen representadas por las especulaciones químicas de Lord Boyle, las físicas de Isaac Newton y las de John Ray,[4] más propiamente pertinentes a la historia natural.

Aunque con modificaciones menores —incluidas sus ideas transformistas iniciales—, Darwin participaba de esas creencias de su tiempo (especialmente de las de Lyell), que evolucionan hacia mediados del siglo XIX. Es en esos años cuando Darwin ya se ha impregnado en buena medida del conocimiento sobre la cuestión y puede empezar a modificar el esquema ontoepistémico subyacente, pero de acuerdo con nuevas interpretaciones que se basan en observaciones también nuevas. Entre estas destaca, por ejemplo, el reconocimiento del origen reciente del ser humano, que el mismo Lyell acepta hacia 1859, sin admitir, sin embargo, el origen propiamente animal.[5] De hecho, ese origen animal en general no se reconoce. Darwin es una de las excepciones en este sentido, pero se trata de una excepción en su creencia, más que en su demostración. Su intento demostrativo en *El origen del hombre* (1871), que desde una perspectiva histórica es una obra menor, resulta un tanto fallido para la ciencia de su tiempo. La misma fenomenología transformista, huelga decirlo, se da profusamente en los coetáneos de Darwin,[6] y uno de los problemas históricos que requieren explicación es la razón del protagonismo de Darwin, tanto en vida como, en particular, póstumamente.[7]

Como bien se sabe, Darwin tiene la preconcepción de que la variación de las especies carece de un límite más allá del cual esa

variación no es posible[8] —lo que hoy se denomina *plateau* en el contexto de la selección artificial—. Pero en principio tiene prácticamente a toda la comunidad científica en su contra, pues la percepción profunda de dicha comunidad es que la variación de las especies es limitada, aunque hay nuevas observaciones que apuntan a que puede efectivamente trascender los límites supuestos. De manera que la comunidad científica, y no solo Darwin, va derivando en esa dirección. La diferencia es que para la comunidad científica en general, a la hora de interpretar ciertas observaciones que apuntan en una dirección transformista se impone una cautela ontoepistémica, además de socialmente protocolaria. Darwin también conoce tal cautela, aunque su interés específico en el tema y un ansia desaforada de originalidad lo tornan relativamente temerario al respecto.

De manera que cuando Darwin publica la teoría transformista, en 1858-1859,[9] una buena parte de la comunidad científico-teológica vinculada a la historia natural[10] lo sigue, pero no porque realmente convenza a nadie. Su teoría transformista, o bien no se acepta, o bien se interpreta de un modo distinto a como la propone Darwin. Muchos pensaban, más o menos conscientemente, lo mismo que él. Sucede como cuando en una bandada de pájaros uno emprende el vuelo y los demás lo siguen. Darwin emprende el vuelo y los demás mal que bien lo siguen. Entre los naturalistas de la sociedad victoriana estaba muy mal visto especular teóricamente, había que ceñirse a datos observacionales y experimentales del modo más ajustado y teóricamente aséptico posible. Por su parte, las publicaciones de las sociedades científi-

cas más importantes —además de la Royal Society, la Geological Society, la Linnean Society, la Zoological Society, la Geographical Society y la Entomological Society (por orden de importancia), entre otras de menor calado, como la más reciente Anthropological Society— normalmente no publicaban estudios eminentemente teóricos e ignoraban las disquisiciones teóricas que no se pudieran fundamentar empíricamente de un modo directo, como era el caso en torno a una teoría de la evolución de los seres vivos.[11] En la práctica, las especies existían y no se podían modificar más allá de ciertos límites, como se constataba indirectamente por selección artificial. El hecho de que, en teoría, esos límites se pudieran transgredir de alguna manera no era una cuestión que se ajustara al rigor científico del momento. Es más, las tres medallas que recibe Darwin por la excelencia del trabajo realizado a la vuelta del famoso viaje del *Beagle* nada tienen que ver con sus ideas transformistas, sino con otros trabajos. Dichas medallas fueron las siguientes: una medalla de la Royal Society concedida en 1853 por su trabajo en zoología (percebes vivientes y fósiles), otra (la medalla Wollaston) concedida en 1859 por la Geological Society por su trabajo en geología de años anteriores, y luego otra medalla de la Royal Society (la medalla Copley) concedida en 1864 por su trabajo en botánica (sobre los artificios por los cuales se fertilizan las orquídeas).

Por añadidura, entre los años 1837 y 1859 Darwin emprende —de un modo desigual, muy intenso en el trienio 1837-1839, luego esporádicamente y, más tarde, en el quinquenio 1855-1859, previo a la publicación de su libro, otra vez de un modo

bastante intenso— una labor teórica que consistía principalmente en interpretar el conocimiento biológico de su tiempo (morfología, embriología, paleontología, taxonomía, distribución geográfica, hibridación, instinto, etcétera) en clave transformista, lo que en realidad no exigía grandes esfuerzos. La evidencia, aun siendo muy abundante en general, era tan escasa en áreas específicas que su reinterpretación a la luz del transformismo no requería, en efecto, un esfuerzo dialéctico especialmente intenso,[12] como se percibe en sus escritos sobre la cuestión y, con especial claridad, en *El origen de las especies*. Pero sí había que trabajar cuidadosamente, es decir, era necesario conocer la ciencia de su tiempo y crear una red de corresponsales incidentales por medio de una correspondencia continua y amplia —la colección de sus cartas asciende a unas catorce mil—, todo ello a la luz del propio prestigio que Darwin supo ganarse con sus trabajos como naturalista en ejercicio. Al mismo tiempo, era importante hacer publicidad de la propia obra en los contextos culturales dominantes en Occidente, es decir, en los contextos galo y alemán, además del inglés de ultramar (EE UU), de lo que Darwin también se ocupó enérgicamente. Sí, el «milagro» darwiniano se explica sin grandes aspavientos, aunque duela a sus numerosos fanáticos admiradores —especialmente en nuestros días—. Y es que, con el tiempo, la darwinización del mundo no es más que el desarrollo de una teoría de la evolución naturalizada que se le endosa a Darwin como padrino extraordinario y como consecuencia de una reconstrucción histórica cuyo principal y posiblemente único precedente es la construcción del cristianismo a partir, en este

caso, de unos datos históricos tan pobres como escasos. Por su parte, la denominada mecanización del mundo, debida a la tan traída y llevada revolución científica del Renacimiento y del Barroco, completaría dicha darwinización. Pero en el caso de Darwin, los datos históricos, por el contrario, sobran, por así decirlo, lo que proclama que la reconstrucción histórica no depende tanto de la base fáctica como de lo que se quiera promover psicosocialmente.[13]

Tal y como paulatinamente hacían sus coetáneos, en los años cincuenta Darwin concluyó, más por razones transformistas que por razones estructuralistas, que la adaptación o acoplamiento con el medio nunca llegaba a ser perfecta. Se desfavorecía así la noción de armonía o equilibrio en la naturaleza y, a cambio, se potenciaba la idea de progreso y de que las cosas iban naturalmente a mejor, con temidos altibajos, eso sí. En esta idea participaba prácticamente toda la comunidad británica, aunque en vez de seguir el liderazgo epistémico en clave positivo-optimista, propio de Darwin, se basaban en el que derivaba de la obra del filósofo Herbert Spencer (1820-1903),[14] la cual, a su vez, se fundamentaba en la obra embriológica del alemán Karl Ernst von Baer (1792-1876), así como en la obra del francés Henri Milne-Edwards (1800-1885), autores clave, asimismo, en el evolucionismo darwiniano.

La reconstrucción de un mundo en que un Dios padre ya no trata a los humanos como a niños, sino que reconoce su estado adulto y deja que madure en su independencia, es la idea implícita más importante de la revolución burguesa en ese nuevo diseño

de la realidad. Luego, ya con Freud, se prescinde del padre, lo que supone un desarrollo acorde con el agnosticismo-ateísmo propio de una parte significativa de Occidente. Más que negarse la existencia de Dios, se prescinde de ella. Dios queda soterrado. En la antropología darwiniana, acorde con la metaepisteme del momento, las ideas, como la energía, ni se crean ni se destruyen, sino que se transforman.[15] Esta consideración está en línea, asimismo, con la antropología de Lévi-Strauss y su concepto de *Esprit* primigenio, el cual se transforma indefinidamente en los contextos culturales que se van formando por doquier.

La historia natural en el Occidente decimonónico

En la primera parte del siglo XIX centroeuropeo (Gran Bretaña, Francia y el entorno germanoparlante) el mundo de la historia natural es mayoritariamente fijista, pero admite una cierta diversificación tipológica. Se considera que las especies son estructuras fijas, o tipos, que varían, como se ha dicho, dentro de un margen más o menos amplio, pero en todo caso limitado. La aparición de nuevas especies es un fenómeno misterioso, sujeto a esquemas creacionistas no necesariamente teológicos.[16] En otras palabras, en el mundo angloparlante existe un explícito creacionismo secularizado, aunque no se entra en detalles que no se hayan sometido a observación (Lyell). En la realidad francoparlante, en cambio, dicho creacionismo secularizado no se pone de manifiesto. Para Cuvier, la cuestión del origen simplemente no es científica. En el entorno germanoparlante, en el contexto de la *Naturphilosophie*, la cuestión continúa siendo confusa.[17] Simultáneamente, el determinismo ambiental de, por ejemplo, Cuvier

o Lyell, va cediendo conceptualmente ante una teleología de segundo orden por la que las estructuras vivientes no parecen corresponderse con precisión alguna con los medios que las acogen. Es decir que, según las directrices alemanas, no es la función la que delimita la forma sino al revés, porque múltiples y diferentes formas pueden tener funciones análogas.

Después de aproximadamente dos años de especulaciones transformistas —aproximadamente desde algo antes julio de 1837 (*Red Notebook* [Cuaderno rojo]), en que inicia sus cuadernos de notas A (geológico) y B (propiamente biológico), hasta finales de 1838 y principios de 1839, en que da con una «teoría con la que poder trabajar»—, Darwin creyó resolver el problema del origen de las especies por medio de su principio de selección natural, que explicaba no solo su evolución sino su adaptación. Sin embargo, para los coetáneos de Darwin la adaptación no era un problema que debiese ser explicado sino simplemente una explicación en sí misma que define a los organismos. O bien Dios crea a los organismos de manera que puedan sobrevivir, o bien simplemente es una cuestión que ni se plantea directamente en esos términos teológicos. Los organismos son estructuras equipadas para sobrevivir, y su equipamiento se propicia por leyes naturales como las que, en su día, el conde de Buffon propuso en Francia en un marco naturalista. De manera que en un medio idóneo se propiciaría la formación de estructuras complejas adecuadamente estables, lo que equivaldría a su supervivencia provisional.

La selección natural se contemplaba tácitamente por todos en el sentido de que los organismos se acoplaban —dentro de un margen de variación más o menos amplio— a las variaciones del medio. Prácticamente nadie intuía[18] la realidad de un proceso de selección natural indefinido, salvo Darwin poco tiempo después de su relectura, a finales de septiembre de 1838, de la obra principal del reverendo Thomas Robert Malthus (*Ensayo sobre el principio de la población*, publicado anónimamente en su primera edición en 1798). En efecto, nadie podía figurarse que un organismo se «deformara» indefinidamente para paliar las variaciones del medio. Esto iba contra toda lógica fisiológica, por eso Darwin insistía constantemente en que las variaciones favorables que se pueden ir acumulando por selección natural siempre son minúsculas. Como si esa pequeñez facilitara al organismo su propio ajuste fisiológico-anatómico gradualmente, muy poco a poco. Como si un ajuste a cámara lenta fuera más creíble para Darwin (específicamente) que otro a grandes trazos.[19]

A esas ideas generales habría que añadir la disyuntiva, según el registro geológico, de que los peces, los reptiles y los mamíferos hayan aparecido en este orden. Esto es así, según criterios creacionistas generales de la época, a causa de que esas respectivas clases de seres vivos se acomodaban perfectamente a las condiciones ambientales del momento, las cuales también harían su aparición en ese orden. En palabras del gran teórico de la ciencia del momento, el Newton de la biología, Georges Cuvier (1769-1832), las «condiciones de existencia» propiciaban enteramente la estructura funcional del ser vivo (*Le règne animal* [El reino ani-

mal], 1817). Puestos a emplear esa iconografía procedente de la física, Darwin sería en todo caso el Einstein de la biología, valga el anacronismo.

Como alternativa al pensamiento funcional (teleológico) de Cuvier en el muy influyente contexto galo, la existencia de la alternativa propiamente estructuralista, de acuerdo con la *Naturphilosophie* alemana asumida por Étienne Geoffroy Saint Hilaire (1772-1844), también tenía su importancia. Geoffroy proponía que todos los animales estaban compuestos esencialmente de los mismos elementos estructurales y que las estructuras orgánicas concretas de un animal se explicaban principalmente no por sus funciones sino más bien en referencia a las estructuras de otros animales. De hecho, el objetivo de la anatomía comparada era descubrir las «semejanzas filosóficas» entre los organismos (*Philosophie anatomique* [Filosofía anatómica], 2 vols., 1818-1822).

Las ideas de Cuvier eran, en primera instancia, enormemente afines a las de los naturalistas británicos que respiraban en la atmósfera naturalista de la teología natural. Pero, a pesar del triunfo de Cuvier en el famoso debate mantenido con Geoffroy en la Academia de Ciencias de París en 1830, las ideas de este último se iban imponiendo en suelo británico. Esto era así debido en buena parte a la influencia de la embriología alemana, pues mediante ella se demostraba que las formas de los distintos organismos tenían en el nivel embriológico un parecido mucho más estrecho que en las formas adultas. Pero, claro está, las formas adultas procedían del desarrollo de las embriológicas. Tal es así que el dominio de la forma sobre la función, postulado desde la

perspectiva germana, tampoco se podía pasar por alto, por mucho que la adaptación de los seres vivos a su medio se antojara tan perfecta como para considerar que era la funcionalidad orgánica la que predominaba sobre la que da forma hasta quizá llegar a anularla por completo.

La dicotomía función-forma

Los antecedentes metafísicos del funcionalismo de Cuvier y de Lyell, así como de la mayor parte de la teología natural de la primera mitad del siglo XIX, se centran en la idea cristiana de que la obra del Creador es maleable hasta el extremo de que las mismas leyes naturales son contingentes.[20] Por su parte, el formalismo germano representado por la obra de Lorenz Oken (*Lehrbuch der Naturphilosophie* [Manual de filosofía natural], 1809) tiene sus raíces últimas en el estoicismo panteísta grecorromano, que alcanzaría una versión épica en la *Ética* de Spinoza y desembocaría finalmente en la *Naturphilosophie* germana. Todo lo que somos y lo que nos rodea sería un reflejo arquetipal del arquetipo de los arquetipos, el cual sería el principio divino que todo lo invade y lo informa a su imagen y semejanza (Johann Wolfgang von Goethe). Dios, por tanto, es el artista que se recrea en su obra, reproduciéndose en ella una y otra vez. La supuesta secularización del mundo, o su desencanto, en la terminología de Weber, tiene como antecedente más natural el panteísmo de los herméticos alemanes, más pagano que judeocristiano. Y como panteísmo, se opone al personalismo cristiano de la teología natural. En este sentido, no es que la influencia alemana se deje sentir cada vez más en la interpretación del mundo de la vida en el entorno da-

rwiniano, sino que es la revolución burguesa la que —con su rechazo inicial y progresivo de la autoridad de la Iglesia de Roma y su enraizamiento en una actitud protestante— endiosa progresivamente al hombre occidental. Y en esas circunstancias seculariza su metafísica, en el sentido de que prescinde de Dios, porque su heredero, el hombre, asume la función otrora divina. La consecuencia de ello no es que la realidad se perciba (o se cree) de distinta manera, de un modo paradigmático kuhniano, por ejemplo, sino que más bien son ciertos aspectos de la realidad los que se destacan sobre otros.[21]

De modo que los formalistas no percibían en la adaptación orgánica —cuyo ajuste se suponía perfecto en un principio— una relación estrictamente funcional entre la forma orgánica y las condiciones inorgánicas. El inglés Richard Owen (1804-1892), famoso especialista en anatomía comparada —que se hiciera cargo de la parte paleontológica de la zoología del *Beagle* por decisión de Darwin—, fue uno de los pioneros ingleses a la hora de adoptar esa teleología de segundo orden.[22] Y dicha teleología posibilitaba enormemente una interpretación transformista de la evolución de la vida, porque si todo deriva de una forma (arquetipo) inicial, y las formas están todas ellas íntimamente relacionadas en la derivación real de las unas a partir de las otras, entonces no se requieren disquisiciones epistémicas profundas.[23] Es más, Owen introduce oficialmente los conceptos de analogía y homología orgánicas, lo que facilita aún más una posible derivación transmutacionista. El mismo Owen se convierte en un cripto-transformista cuyo problema, en este sentido, es el de todos,

¿por qué mecanismo se puede llevar a cabo la posible derivación orgánica? La solución general que daría Darwin no convence a nadie. Y el mismo Darwin no contrarresta las críticas ni siquiera a satisfacción de sus seguidores más «leales» (Joseph Dalton Hooker, Thomas Henry Huxley, Charles Lyell, Asa Gray, Ernst Haeckel, John Lubbock, Alfred Newton, Francis Galton o Alfred Russel Wallace). Pero la concepción formalista de Owen ya se estaba mascando en suelo inglés en el mismísimo seno de la teología natural, como se pone de manifiesto en el tratado Bridgewater de Peter Mark Roget, a fin de demostrar la gloria de Dios en su obra creadora (*Animal and Vegetable Physiology* [Fisiología animal y vegetal], 1834). En este sentido, el artículo publicado por el teólogo y naturalista Martin Barry dos años después, en 1836 —justo cuando volvía Darwin del viaje del *Beagle* —, dejaba el tema más que claro.[24] En dicho escrito se subrayaba que para conocer la naturaleza en profundidad hay que centrarse en el estudio de la forma unitaria subyacente, dejando a un lado la diversidad de las características adaptativas. El inglés William Benjamin Carpenter (1813-1885), experto en fisiología comparada, incorpora las ideas de Barry en una de sus obras capitales, *Principles of General and Comparative Physiology* [Principios de fisiología general y comparada], de 1839.[25] Del mismo modo, el zoólogo de Harvard, el suizo Louis Agassiz (1807-1873), educado en Alemania y creacionista hasta la muerte, expande las ideas de Carpenter y Owen en su magnífico *An Essay of Classification* [Ensayo de clasificación], de 1859 (el mismo año en que Darwin publica *El origen de las especies*). Se ve que, aunque las ideas «paga-

nas» provenientes de los países germanoparlantes propicien una secularización del mundo, la compatibilización con la teología vigente en sus diferentes variantes no está de ningún modo descartada. Pero esta circunstancia ya se ha tratado en el capítulo anterior.

A su regreso del viaje del *Beagle*, Darwin, más que especular sobre cómo aparecen, se mantienen y se extinguen las especies, se dedica a estudiar la situación para alimentar su punto de vista transformista. Lee, entre otros escritos, las obras mayores que hemos mencionado. Su punto de referencia es la transmutación de las especies, idea que, más que pensando sesudamente sobre el tema, como se suele especular, adquiere al debatir pasionalmente con motivo de un contencioso personal con base teológica que mantiene con el capitán del *Beagle*, Robert FitzRoy (1805-1865). Lo que FitzRoy cree que son especies en las distintas Islas Galápagos, Darwin, por razones teológicas personales, lo considera variedades. Pero lo mismo sucede con FitzRoy, es decir, es la teología particular de cada contendiente la que da forma a ambas hipótesis alternativas. Y al darle los expertos —especialmente el ornitólogo John Gould— la razón a FitzRoy, una vez regresado a Inglaterra, la única salida airosa para Darwin es contemplar una teoría transmutacionista. Aparte de que el incidente a todas luces le crea a Darwin un trauma teológico.[26] En fin, el caso es que pensar sobre las especies desde una perspectiva tanto fijista como transmutacionista supone en la época problemas claros. Antes de volver a Inglaterra, Darwin es funcionalista en la línea de Lyell-Cuvier, luego, a su llegada, se va pasando, como

casi todos los naturalistas de su entorno, a la línea Carpenter-Owen-Agassiz (que es también la de von Baer y Milne-Edwards).

Una de las dificultades que más lo acosan a Darwin es también un problema para la mayoría de los naturalistas de la época: la adaptación de los organismos no se corresponde con su distribución geográfica. Esta circunstancia es especialmente onerosa para la línea Lyell-Cuvier, pero también lo es para la tendencia Carpenter-Owen-Agassiz y, por supuesto, para la línea transmutacionista a la que Darwin se aplica especialmente. En general, en la línea Cuvier-Lyell predomina fundamentalmente un principio adaptativo (una ley de adaptación), mientras que en la otra línea ya se inmiscuye con fuerza un principio de herencia —una *polarizing force* (fuerza polarizante), en la terminología de Owen—. Por las reglas ya más explícitas de homología-analogía que proclama Owen, los organismos están formalmente emparentados. Pero claro, Darwin piensa que «formalmente» equivale a «realmente». ¿Cómo ocurre? Las contestaciones que esgrimen los evolucionistas más destacados contemporáneos a Darwin no convencen. Se trata, fundamentalmente, del alemán Christian Leopold von Buch (1774-1853), para quien el aislamiento potencia con el tiempo la esterilidad entre las poblaciones aisladas, que consecuentemente se transforman en especies.[27] Y, por supuesto, se trata asimismo del francés Jean-Baptiste Lamarck (*Filosofía zoológica*, 1809), según cuyas ideas un *besoin intérieur* (necesidad interior), a la manera de una ley natural físico-química, potenciaría la evolución de las especies.[28] Una manera novedosa de

contestar al «¿cómo ocurre?» aparece en una obra de carácter evolucionista que publica anónimamente, en 1844, un librero escocés, Robert Chambers (1802-1871), *Vestiges of the Natural History of Creation* [Vestigios de la historia natural de la Creación]. Ese mismo año Darwin completa un ensayo de unas 260 páginas sobre su teoría, después de siete largos años de especulaciones sobre el asunto. Chambers, basándose especialmente en el pensamiento embriológico más respetado en la época, el del *Naturphilosph* Karl Ernst von Baer,[29] propone que, por leyes naturales concretas, en ciertos organismos, y en ciertas circunstancias, el período de gestación se prolonga, dando lugar a nuevas formas.[30]

El problema con la obra de Chambers es, por un lado, su anonimato metaepistémicamente «culpable». Por otro lado, su obra contiene consideraciones que en parte no están de ningún modo al día ni en clara consonancia con el pensamiento oficial de la ciencia de la época. De cualquier modo, se sabe hoy que, a pesar de las críticas feroces que recibe la obra de Chambers por parte de los prebostes científicos del momento, su éxito a nivel general (popular) es notable. La obra no solo alcanza, en vida del autor, el doble de ediciones que la obra fundamental publicada por Darwin en 1859, sino que científicos importantes, como el mencionado Carpenter, además de Alfred Russel Wallace (1823-1913) —el oficialmente codescubridor, con Darwin, de la teoría de la selección natural—, se sienten en líneas generales convencidos por Chambers en lo que concierne a una evolución de los seres vivos. Con anterioridad a la publicación del libro de Darwin,

también el filósofo inglés Herbert Spencer se siente convencido por las ideas de Lamarck, al leer la crítica que hace Lyell en el segundo volumen de sus *Elementos*.

Es decir que entre bastidores se utiliza la idea transmutacionista y se cree en ella. Como ya se ha dicho, el mismo Owen también se inclina, aunque muy en privado, por esas ideas de momento heterodoxas. En cambio, el rechazo que Agassiz hace de ellas es total y absoluto. El caso es que nadie suscribe los mecanismos aducidos por Chambers. Cada vez más, la mayor parte de los teólogos naturales y los naturalistas en general piensa que, de alguna manera, la evolución tiene que ocurrir, pero no se sabe cómo. Es el «misterio de los misterios», según alega el científico y astrónomo John Herschel (1792-1871) en una recensión de la obra de Lyell. La propuesta de Darwin-Wallace de la selección natural no convence tampoco a nadie, aunque sus proponentes, especialmente Darwin, tengan credenciales científicas impecables. Aquellos que se sienten convencidos por Darwin, como el ya mencionado Asa Gray, o los teólogos naturales ingleses Baden Powell (1796-1860) y Charles Kingsley (1819-1875), amén de otros muchos, interpretan el mecanismo de Darwin-Wallace de una manera estrictamente teológica: Dios iría actualizando su creación por un proceso de selección natural. El mismo Wallace se decanta eventualmente por la teología en lo concerniente al origen del hombre, y hasta Karl Marx, quien, aunque en ningún momento acude a la teología, sí piensa con el tiempo que la tesis de Darwin se fundamenta en una ideología capitalista y no vale para el hombre. Al respecto, el pensador alemán acude a las ideas

menos radicales —aunque más aventuradas— del pintor, fotógrafo, etnólogo y arqueólogo evolucionista galo Pierre Trémaux[31] —para gran disgusto de su colega y protector Engels, mucho mejor conocedor que Marx de la ciencia de su tiempo—.

Darwin «antes de Malthus»

La línea Carpenter-Owen-Agassiz condujo a Darwin hasta Geoffroy. Como la mayor parte de los naturalistas ingleses, sobre todo los más jóvenes, Darwin simpatizaba con las ideas de Geoffroy en su debate perdido con Cuvier. Además, Geoffroy tenía una inclinación clara hacia el transmutacionismo, lo que a los ojos de Darwin lo reivindicaba todavía más. Una anomalía de difícil resolución para la línea Cuvier-Lyell venía constituida por la existencia de órganos rudimentarios, porque su cometido funcional no se puede dilucidar con facilidad desde una postura funcionalista. Sin embargo, su significado formalista era fácilmente asimilable a la línea Carpenter-Owen-Agassiz, y, por implicación, a la línea que ya se puede denominar Chambers-Darwin-Wallace. Porque, de hecho, Darwin no estaba solo en sus especulaciones, aunque por su edad, formación y experiencia personal fuera el centro de gravedad de la tesis transformista en su versión más naturalizada. La diferencia esencial entre la línea formalista y la propiamente transmutacionista es que la primera, además de acusar una cierta mística procedente del panteísmo metafísico de su idealismo inicial, procedía con mucha más cautela científica que la segunda.

En efecto, la línea funcionalista tenía muchas más dificultades empíricas y metafísicas que la formalista, pero esta tenía a su vez

menos dificultades ontoepistémicas que la línea transmutacionista en el sentido de que el o los posibles mecanismos que llevaran a cabo un proceso evolucionista (von Buch, Lamarck, Chambers) eran sugestivos, pero no mínimamente convincentes. De modo que era difícil que una mayoría se viera arrastrada a la creencia en el evolucionismo con fundamentación tanto empírica como metafísica. Eso sí, suponiendo, como es mucho suponer, que ambas dimensiones sean separables. El paso que da Darwin en 1858-1859, como se ha dicho antes, hace que una metafísica subyacente salga a la luz y que la línea formalista se decante en la evolucionista, pero solo en el aspecto propiamente metafísico. La empiria en torno a la selección natural, como manifestaba John Stuart Mill (1806-1873), era harto sugestiva, pero no tenía ningún fundamento empírico relevante.

De hecho, antes de leer a Malthus, Darwin seguía muy de cerca en sus especulaciones las ideas de Carpenter. Este autor exhortaba a los naturalistas para que, en vez de preocuparse en descubrir finalidades —adaptaciones, funciones— en el mundo orgánico, intentarán descubrir leyes generales como primera providencia, luego ya se podrían concentrar en los «para qué». Es más, Carpenter pensaba que, de esa manera, la biología y la física estarían a la par a nivel explicativo y que la concepción de lo natural —física y biología— se remitiría a una simplicidad epistémica que ontológicamente tendría mucho más sentido. En esta dirección, Darwin ponía al mismo nivel ontoepistémico la ley de la gravedad newtoniana, como algo que ocurre, pero que no se puede explicar, en la línea newtoniana de *hypotheses non fingo*, y

una ley transmutacionista, la de la selección natural, que, del mismo modo, se percibía de manera equivalente a la ley de la gravedad, aunque no se pudiera explicar.

Como se ha dicho antes de pasada, las tres líneas, la funcionalista, la formalista y la transmutacionista tenían en un principio un común denominador: la creencia en lo que se percibía como una naturaleza «existencialmente» perfecta[32] y en total armonía, todo ello gracias a las leyes naturales que daban forma y sentido al universo en todas sus manifestaciones. La perfección, claro está, no era ilimitada, sino que estaba constreñida por las leyes naturales. Existía lo más perfecto que pudiera darse dentro de la cobertura legal existente. De modo que cuantas más leyes, mayores eran las limitaciones. Por lo que, en este sentido, según la interpretación funcionalista, por existir más grados de libertad, es decir, menos leyes naturales, la perfección posible alcanzada era mayor; según la interpretación formalista, por los mismos motivos, era menor; y según la transmutacionista, incluso todavía menor. De hecho, la nueva ley descubierta por Darwin en el contexto malthusiano se conoció como ley de Malthus, porque fue este autor el que atrajo la atención de Darwin hacia dicha supuesta ley, de la que Darwin no había sido totalmente consciente. Lo mismo le sucedería a Wallace 20 años después.

La idea maestra de Darwin antes de leer a Malthus se centraba en la concepción de una ley de adaptación que se diferenciaba de la que concebían sus coetáneos en un sentido parecido a la especulación clave que Chambers propondría en 1844. Darwin pensaba, como la mayoría de sus colegas, que cuando algo cambia en

las «condiciones de existencia» se genera un cambio correspondiente en los organismos que garantiza su adaptabilidad a las nuevas condiciones de acuerdo con una ley de adaptación global. Pero para la mayor parte de sus colegas[33] ese cambio orgánico solo se puede producir dentro de unos límites, que son los que definen las especies. Darwin pensaba, de un modo totalmente gratuito, por cierto, que en la práctica no había límites, o sea que en realidad las especies no existían, porque de lo contrario su teoría de la selección natural se iría al traste. Otras teorías de tipo saltacionista se le antojaban un tanto inverosímiles, aunque no lo parecieran a su amigo, y máximo especialista en anatomía comparada, Thomas Henry Huxley. De igual modo, Chambers propuso en su momento, tan gratuitamente como Darwin lo hizo en el suyo, que la prolongación de la gestación embriológica daba lugar a una nueva especie, lo que traducía el idealismo de los *Naturphilosophen* en algo palpable. Wallace, cuatro lustros después, pensó, como Darwin, con el mismo nivel de gratuidad epistémica. Incidentalmente, Darwin también deducía que la nueva adaptación compensatoria se fijaba en el embrión. En efecto, la conexión Chambers-Darwin-Wallace era bastante más íntima que lo que en general se piensa.

En sus cuadernos de notas Darwin también glosa sobre las que considera como cuatro leyes de la herencia orgánica en los organismos, a saber, ley 1: la herencia orgánica normal se da por «mezcla de sangres»; ley 2: la ley de los híbridos con las particularidades de la producción de esterilidad o de reversión de caracteres; ley 3: los caracteres que se fijan por su larga permanencia

«en la sangre» o ley de Yarrell; y ley 4: los problemas que produce la consanguinidad y que hacen que los cruces correspondientes se asemejen a la reproducción asexual. Qué duda cabe de que estas leyes eran asimismo de dominio público, sobre todo entre agricultores y ganaderos, de donde las entresaca Darwin. La herencia por mezcla de sangres facilitaría la uniformidad (unidad temporal) de la especie, así como la adaptación progresiva a los cambios del medio persistentes, pero no a los ocasionales (un conocimiento igualmente generalizado). Darwin estudia profusamente a William Yarrell (1784-1856), experto en problemas de herencia y generación de la época —sobre todo en conexión con la tercera ley—, además de ictiólogo y ornitólogo notable. Desde luego, en los cuadernos de notas de Darwin es el autor más citado después de su padre y su mentor científico, Charles Lyell. Incidentalmente, el cuarto más citado es el ornitólogo John Gould (1804-1881), cuya decisión de clasificar como especies lo que Darwin pensaba que eran variedades provoca su «crisis» transformista.

De manera que en una primera etapa Darwin estudia sobre todo la ciencia natural de su tiempo, aunque el patronazgo inicial de Charles Lyell hace que sobresalga casi de inmediato en especulaciones propiamente geológicas. Seguidamente, la experiencia que tuvo en su día en Edimburgo con Grant lo reconduce, con enorme éxito, al estudio de los percebes, tanto fósiles como vivientes. Finalmente, su mejor amigo, el botánico Joseph Dalton Hooker (1817-1911), eventualmente director del Botánico de Londres (Kew Gardens), está ahí arropándolo científica-

mente en su famoso estudio sobre las orquídeas y otros estudios botánicos posteriores. Y como una segunda actividad extraoficial, Darwin intenta teorizar sobre el origen de las especies. Lo que sí consigue, gracias especialmente a sus interlocutores alemanes —particularmente Ernst Haeckel (1834-1919), primero, y August Weismann (1834-1914), después—, es potenciar un impulso naturalizador de la condición humana que explosiona existencialmente muchos años después. De hecho, ello ocurre en la actualidad (este texto sería una muestra entre tantas), lo que le da fuerza explicativa al nihilismo existencial que caracteriza nuestra circunstancia presente.

El equívoco «efecto Malthus»

La relectura de la obra de Malthus *Ensayo sobre el principio de la población* (1798, 1.ª ed.), un 28 de septiembre de 1838, le proporciona a Darwin, según sus propias palabras, una teoría con la que puede trabajar —la supuesta teoría de la selección natural—. Pero lo único de lo que en verdad lo hace especialmente consciente es de que parte importante del medio de un ser vivo son los otros seres vivos. De manera que el desafío de un ser vivo que compite por los mismos recursos, es decir que pertenece no ya a la misma especie, sino a la misma población, supone, como en el caso del medio inorgánico, la inducción de variaciones compensatorias. Pero claro, este tipo de variación es, en efecto, una variación que compite con otra enfrentada, de manera que la variación que mejor se exprese anula a la otra, que no puede superarla. De modo que ocurre como en la extinción orgánica. Hay extinción orgánica cuando la variación del medio no se puede

compensar con la variación orgánica que se genera, porque la variación del medio se presenta como una macrovariación imbatible, a la manera, por ejemplo, de una catástrofe local, como dice Darwin, basándose en Lyell. Es decir que, en principio, y de hecho así ocurre, en los tres meses posteriores a su lectura de Malthus, Darwin no considera las variaciones como estrictamente accidentales, sino que estas simplemente no pueden contrarrestar las variaciones que se presentan en la otra parte, que es la del organismo que compite —así como compite el medio, que en este sentido es como otro organismo, y así de hecho lo manifiesta Darwin en *El origen de las especies*—.

Desde esta perspectiva, la teoría de la selección natural del organismo con respecto al medio ha existido siempre de un modo tácito y todos los contemporáneos de Darwin la han asumido sin más problemas. Lo que quiere creer Darwin es lo que ha intentado demostrar fallidamente desde un primer momento; exponer que esa acción de alguna manera rompe los límites de la especie y es de aplicación indefinida. Y, claro está, tal es la crítica general que Darwin no asume, aparte de otras críticas discutiblemente menores que recibe de sus coetáneos.[34] O sea que los límites de la especie, o el *plateau* —como se dice técnicamente ahora—, en términos propios de la selección artificial, inducen a pensar precisamente que esos límites están ahí. Pero Darwin no dice cómo se soslayan. Es verdad que el naturalista inglés, en cierto momento (5.ª edición de *El origen de las especies*), manifiesta que de vez en cuando, raramente, con el tiempo, esos límites se rompen. Se trata de un hecho crucial que sucedería de un modo aná-

logo a lo que proponen los paleontólogos actuales Stephen Jay Gould (1941-2002) y Niles Eldredge, a saber, que la evolución tal y como la concebimos ocurre en períodos en que hay mucha actividad mutacional y que los otros períodos entremedias son a la sazón estáticos (teoría del equilibrio puntuado o interrumpido).

A principios de marzo de 1839, en el cuaderno de notas E, Darwin ya habla de variaciones aleatorias, es decir, variaciones que nada tienen que ver con las supuestas necesidades adaptativas de los organismos. Pero de nuevo, ese cambio de chip es puramente gratuito, pues Darwin manifiesta a menudo, contestando también a numerosas críticas en este sentido, que el origen de las variaciones es desconocido. De modo que, aplicando en cierto modo el conocimiento actual —que se asemeja al de Darwin antes de que considerase las variaciones como aleatorias—, lo que tenemos, se diría hoy, es un proceso de homeostasis generalizado. Es más, como la mayoría de sus contemporáneos, Darwin y, muy especialmente, Wallace piensan que las variaciones que seleccionan los mejoradores y criadores en general no son más que variaciones patológicas que hacen que esos organismos artificiales *(misfits)*, o bien reviertan al estado natural una vez de nuevo en libertad, o bien simplemente ya no puedan sobrevivir sin el apoyo del hombre. Hablar de variaciones accidentales, indiferentes o aleatorias resuelve de golpe tres problemas: el de la selección natural, el de la selección artificial y el de la teleología como último remanente de la historia natural teologizada. Sin embargo, esta hipótesis de Darwin, una vez más, es gratuita,

aunque desde una perspectiva naturalista extrema sea la más aceptable. Esto último es algo que no ha calado en la teoría de la evolución vigente hasta casi el primer centenario de *El origen de las especies*, celebrado en 1959. Es más, en la teoría alternativa a la selección natural denominada direccionalismo (uno de cuyos principales defensores es Stuart Kauffman), la aleatoriedad de las mutaciones tiene un papel menor, como también lo tenía para Darwin, en el sentido de que este nunca renuncia a la existencia de un «plan natural» en el que los detalles sin importancia dependen de las mutaciones aleatorias. Ciertamente, a la luz de estas consideraciones, el Darwin que se proyecta desde la ortodoxia darwiniana de nuestro tiempo no tiene mucho que ver con el Darwin real.

La cuestión de las cuestiones

El «misterio de los misterios» era el origen de las especies —la expresión, recuérdese, la utilizó John Herschel en su recensión de los *Elementos de geología* de Lyell—. Ese misterio se atenúa por el trasiego dialéctico en que incurren, primero, Grant, después Chambers y luego Darwin y Wallace. Y es que, si bien estos no resuelven el problema, por lo menos alimentan la creencia en una teoría evolucionista a la que luego los paleontólogos angloamericanos Edward Drinker Cope (1840-1897), Alpheus Hyatt (1838-1902), Henry Fairfield Osborne (1857-1935) y Othniel Charles Marsh (1831-1899), entre bastante otros, le darían un colorido ortogenético lamarckiano. Más tarde, ya en el siglo siguiente, fundamentalmente con la intermediación de las ideas del holandés Hugo de Vries (1846-1935) y las del clérigo agus-

tino de origen checo Johann Mendel (1822-1884) puestas al día —especialmente por Thomas Hunt Morgan (1866-1945) y su equipo—, las ideas de Darwin vuelven a resurgir debidamente matematizadas (Ronald A. Fisher, J. B. S. Haldane y Sewall Wright) y reinterpretadas desde la historia natural sobre una base muy amplia (Theodosius Dobzhansky, George Gaylord Simpson, Ernst Mayr, Julian Huxley, George Ledyard Stebbins). Por todo ello se llega a una ortodoxia darwiniana que, pese a la existencia de disensiones notables (Motoo Kimura, Stuart Kauffman), sigue marcando la pauta teórica en la actualidad.

Pero la situación se complica con la «cuestión de las cuestiones», como diría T. H. Huxley. En la mente de Darwin está claro que el hombre no es un ser vivo cualitativamente distinto de cualquier otro; aunque con esta creencia sucede como con la selección natural, solo que peor: ¿cómo se demuestra? Sus amigos naturalistas más cercanos publican teorías según las cuales el hombre es especial (por ejemplo, Lyell y sus *The Geological Evidences of the Antiquity of Man* [Evidencias geológicas de la antigüedad del hombre], de 1863) o no lo es (por ejemplo, Thomas H. Huxley y su *Evidence as to Man's Place in Nature* [Evidencia acerca del lugar del hombre en la naturaleza], de 1863, o John Lubbock y su *Pre-historic Times* [Tiempos prehistóricos], de 1865). Es más, Lyell convence a Wallace acerca de la naturaleza «espiritual» del hombre,[35] idea que Wallace amplía con pensamientos de su propia cosecha. Darwin se queda solo ante «el peligro» de la trascendencia, por lo que decide implicarse directamente y escribir *El origen del hombre* (1871, 1.ª ed.), una obra desproporcionada en su

temática, desigual en su desarrollo y mucho peor argumentada que *El origen de las especies*. Por su parte, George Jackson Mivart (1827-1900), el crítico más incisivo que Darwin tuviera nunca, señala en el *Quaterly Review* y en su *Genesis of Species* [Génesis de las especies], de 1871, lo que considera como vacuidad lógico-empírica en los argumentos de Darwin. Hasta tal punto la crítica de Mivart importa que en la sexta y última edición de *El origen de las especies* (1872) Darwin tiene que añadir un capítulo para tratar de rebatirla.

En la época de *El origen del hombre* Darwin ya ha perdido gran parte de su fe, si no en la teoría de la selección natural sí en su capacidad de convencer a otros, y las concesiones a sus críticos llegan a límites insospechados. Para empezar, Darwin piensa que en el origen del hombre la selección natural ha tenido un papel mínimo, mientras que el papel principal se debe a la selección sexual, a los efectos lamarckianos del uso y la falta de uso *(besoin intérieur)*, a la acción directa del medio, a los efectos secundarios por correlación de efectos, así como a causas que ignoramos. Darwin, en efecto, está perplejo, lo que antes pensaba que era una especie de panseleccionismo ahora se convierte en la consideración de que la mayor parte de las características orgánicas son neutras. Dichas características no son ni útiles ni inútiles, al menos en una primera aproximación interpretativa. Consideremos el siguiente extracto de *El origen del hombre* (que fue auténtica dinamita en manos de los críticos de Darwin, especialmente de Mivart):

> Una parte muy importante, aunque indefinida, se puede atribuir sin lugar a dudas a los resultados directos e indirectos de la selección natural. Pero ahora reconozco [...] que en las ediciones anteriores de

> mi *El origen de las especies* probablemente atribuí demasiado a la acción de la selección natural o supervivencia del más apto. [...] Antes no había considerado lo suficientemente la existencia de muchas estructuras que se presentan, en la medida que se pueda apreciar, como si no fueran ni beneficiosas ni injuriosas, y creo que esto es uno de los detalles más importantes que se me han pasado por alto. A manera de excusa, al menos en cierta medida, puedo alegar que tenía dos objetivos en perspectiva, primeramente que las especies no han sido creadas por separado y, en segundo lugar, que la selección natural había sido el agente principal de cambio, aunque apoyada en gran medida por los efectos heredados del hábito, y ligeramente por la acción directa de las condiciones circundantes. Sin embargo, no me era posible anular la influencia de mis creencias previas, ampliamente prevalentes por aquel entonces, de que cada especie había sido creada intencionalmente, y esto me condujo a asumir tácitamente que cada detalle estructural, exceptuando los órganos vestigiales, tenía un cometido aunque no se percibiera una función específica. Quien quiera que piense así le daría a la acción de la selección natural demasiada fuerza, tanto en el pasado como en la actualidad. [...] Si me he equivocado en haberle atribuido a la selección natural una gran fuerza, algo que estoy lejos de admitir, o en haber exagerado su poder, lo que es probable en sí mismo, por lo menos espero haber tenido éxito en mi contribución a refutar el dogma de las creaciones especiales.[36]

Mivart toma este pasaje para minar todavía más el trabajo teórico de Darwin, y este efectivamente recoge velas, porque en la segunda y última edición de *El origen del hombre* (1874) Darwin se declara convencido de que «las numerosísimas estructuras que se nos muestran como sin utilidad alguna, se probarán que son vitales y que por tanto estarán cubiertas por la selección natural».[37] Además, Darwin admitía en esa primera edición que «extrañas y muy señaladas peculiaridades estructurales»[38] aparecían sin causas conocidas y se perpetuaban sin remitirse a ningún tipo de selección o adaptación. Claro, este tipo de admisión dejaba el camino libre para la consideración clásica según la cual tales estructuras eran macrovariaciones naturales —y quizá de origen divino— por las que al fin y a la postre se explicaba el origen de las especies y muy especialmente el origen del hombre. De manera que en la segunda edición esas «muy señaladas peculiaridades» se convertían en algo «sin importancia fisiológica».[39]

Los arriesgados argumentos de *El origen del hombre* y las vueltas atrás, debidas sobre todo a las críticas contundentes de Mivart,

hacen que la argumentación de Darwin sobre el hombre deje bastante que desear en comparación con los razonamientos de *El origen de las especies*. Y es que, claro, explicar el origen del hombre exige matizaciones mucho más cuidadosas que hacer lo propio con, por ejemplo, el origen de las palomas —otro tema puntual favorito de Darwin—, aunque creamos que esencialmente estamos hablando de lo mismo.

En efecto, una cosa es «creer» y otra es «demostrar», como manifestaba el matemático y geólogo inglés William Hopkins (1793-1866) en su crítica a *El origen de las especies*,[40] aunque entremedias haya una tierra de nadie todo lo amplia que se quiera. El naturalismo extremo que hizo presa en Darwin, así como en una reducida minoría de sus coetáneos (el biólogo Thomas Huxley, el físico John Tyndall), es actualmente,[41] por el contrario, moneda de curso legal entre la comunidad científica. Pero esto último sucede no porque se haya demostrado algo que Darwin no pudo dilucidar entonces, sino porque simple y llanamente hoy contemplamos la naturaleza general y la propia en particular no *a través de los ojos* de Darwin —como suelen asegurar sus admiradores, más que seguidores— no, ni mucho menos, sino que contemplamos *con los mismos ojos* con que lo hacía Darwin, lo cual, aunque lo parezca, no es igual. Darwin no fue ni un profeta ni un visionario, ni siquiera un adelantado a su tiempo, toda consideración de esa índole sería historia presentista *(Whiggish)*. El naturalista inglés fue alguien que, junto con algunos otros, se convenció, en su medio particular por razones metafísicas —que a él le parecieron propiamente científicas—, de que la realidad en

que vivimos es inhóspita e indiferente hacia nuestros intereses individuales y colectivos, cualesquiera que estos sean.[42]

La nueva realidad que se recrea, y que Darwin en buena medida protagoniza, entre tantos otros espíritus ociosos, es lo mejor que se puede hacer cuando Dios ya no está en el trasfondo. En dicho trasfondo ya hay un nihilismo impregnado para unos de nostalgia metafísica, pero de liberación epistémica para otros, en la medida en que Dios ha sido protector de unos y verdugo y torturador de otros. Darwin especula que es mejor que Dios no exista, porque lo que ocurre en la naturaleza es monstruoso. Los organismos sufren, los hombres sufren, las catástrofes naturales no discriminan entre buenos y malos. Todo es un caos, con ciertas excepciones que se dan en suelo inglés (incluidas las colonias como Australia, donde predomina la sangre inglesa). El pensamiento protestante rescata a los elegidos y es indiferente hacia quienes no lo son. El pensamiento católico, por su parte, insiste en un teresiano «esta vida no es la vida», pero el boato de sus representantes oficiales en el mundo traiciona esa postura. Pocos se sienten ya convencidos en un sentido u otro.

El liderazgo moral de un Darwin moderado, que proclama sus verdades y nos pinta su nuevo mundo sin acritud o radicalidad manifiestas, pero con contundencia, se abre camino lentamente y, en su descanso eterno desde la abadía anglicana de Westminster, se erige en icono de la nueva realidad burguesa que se impone en Occidente y transforma toda cuestión metafísica y estética. De manera que es imposible ignorar la sabiduría de ese hombre ocioso que utiliza su enorme fortuna para resolver, imperturba-

ble, su propia problemática metafísica. Darwin se ha convertido en el principal educador de la humanidad omitiendo en buena medida odios y rencores. Se obsesionaba en intentar comprender lo que a él y a otros muchos se nos antoja incomprensible, no por la dificultad de la problemática subyacente, sino, precisamente, por su simpleza. ¿Cómo —decía— algo tan simple como la selección natural resulta tan difícil de entender?

La estética del cuadro cosmológico de Darwin es una estética sucia, es un feísmo controlado. Para él, por ejemplo, el canto de los pájaros no tiene nada de inocente o bello, sino que encubre la sucia realidad de la «lucha por la existencia». Lo mismo ocurre con toda belleza natural. Darwin espera que esa suciedad se vaya limpiando por selección natural, aunque no tiene una confianza plena. Pero tiene fe, la fe en un proceso sin conciencia, que ojalá sea para bien. Hasta se tiene que enfrentar al bueno de Alfred Russel Wallace en un juicio en que Wallace apoya a un *medium*, que para Darwin es un fraude, como todo lo que reivindique la existencia de un más allá. A Wallace se le ha muerto un hijo querido y el espiritismo lo consuela. A Darwin se le ha muerto su hijita Anne, y ese es el último desencadenante de su abandono de la divinidad. Cada cual construye su mundo con la estética de la propia existencia. Thomas Huxley, otro de los discípulos amados de Darwin, casi se vuelve loco por la muerte de su hijo predilecto. Y su odio también se dirige hacia Dios. Hay que buscar un culpable y el peor insulto es negar su existencia. No creen, pero odian como si creyeran. A Lyell se le va al otro mundo su adorada esposa y reacciona casi como Wallace. Todos sufren

crueles amputaciones afectivas. Quién no. Todos pintan, pintamos, el mundo de acuerdo con preconcepciones y experiencias que nos diferencian, pero, ¡ay!, de un modo banal.

IV
EL SENTIDO DE LA VIDA

Uno de los problemas más acuciantes del hombre, sobre todo en la época actual y en el contexto occidental, es el sentido de su existencia. De un modo general, a esa cuestión se le da en nuestra época una connotación darwiniana dentro del esquema tecnocientífico-nihilista de nuestros días. Pero, como se intenta demostrar en este capítulo, dicha connotación es estrictamente retórica, en el sentido más aristotélico del término. Asimismo, se concluye que cualquier otra connotación sería igualmente retórica, si se considera el asunto desde la perspectiva más generalista introducida por el a menudo muy incomprendido Jacques Derrida,[1] la cual se deriva, en esencia, de los teoremas de Gödel, a su vez procedentes de la paradoja que el cretense Epiménides propusiera en el contexto filosófico naturalista de la Antigüedad clásica.

La ansiedad teleológica

Toda la historia de la cultura en conjunto, y de la filosofía en concreto, es un discurso, o una meditación, en torno al sentido de las cosas en general y del hombre en particular. Esta proyección se da por supuesta siempre de alguna manera en la historia de la teología y se descarta, en general, en la historia de la ciencia y de la tecnología, especialmente desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia y muy incisivamente desde el positivismo de antes y de ahora. Es verdad que, durante gran parte de su recorrido, la historia de la ciencia ha sido un capítulo de la historia de la filosofía propiamente dicha, cuando no de la teología. Pero lo

que se quiere decir está claro: la cultura humana, o bien ha sido una búsqueda afirmativa de sentido, o bien una negación de él. Esta última aproximación se ha ido agudizando más en la historia reciente de Occidente, especialmente desde la obra de Darwin, que se constituye en un auténtico «Big Bang» cultural, no solo científico. Es más, desde la perspectiva darwiniana se plantea la pregunta de cuál sería la dimensión orgánica de la obsesión por el sentido, que caracterizaría al ser humano de un modo u otro. En otros términos, se plantea una bioantropología del sentido.

Existe, en efecto, un consenso bastante generalizado en el mundo cultural de Occidente en cuanto a que la obra de Darwin supuso un antes y un después en la historia de la filosofía, como nunca ocurriera con ningún otro autor. Esto último es así, simplemente, porque la epistemología naturalista darwiniana incluye plenamente a los seres humanos —las entidades que «hacen» filosofía— como un organismo más, y su actividad esencial, la actividad filosófica, sería un producto directo para unos, colateral para otros, de la selección natural.[2] De manera que la teoría de Darwin sobre «el origen de las especies» es simplemente un eufemismo para una «teoría del todo», no ya desde la física, como es lo acostumbrado, sino desde la biología y, por ende, desde la cultura. En efecto, planteamos que el darwinismo es una teoría ontológica genuina, puesto que atañe al conjunto de la realidad no solo orgánica, sino también inorgánica, desde la perspectiva de que la percepción de esta última no tiene objeto sin el sustrato orgánico humano que efectúa esa acción.

Ciertamente hay que admitir de entrada que las ideas de un autor, por muy revolucionarias que resulten, en un principio se forjan dentro del marco metafísico en que dicho autor se encuentra inmerso. Por ejemplo, según los conocidos darwinólogos angloamericanos Phillip R. Sloan y Robert J. Richards, una primera influencia muy presente en el primer Darwin fue el naturalista alemán Alexander von Humboldt (1769-1859). De manera que la pretensión inicial de Darwin fue seguir, en lo posible, sus pasos. Von Humboldt estaba completamente entroncado en la *Naturphilosophie* germana, una versión un tanto panteísta de la *Natural Theology* británica en la que Darwin se hallaba asimismo completamente sumergido, en un principio de manera ortodoxa, aunque más tarde derivó hacia una perspectiva más secular, si bien también un tanto metafísica. De modo que Darwin, en la tercera edición inglesa de su obra —primera tanto para el ámbito alemán como para el norteamericano—, incluye en un bosquejo histórico a Aristóteles como su primer precursor (mentor). Es más, el desarrollo de sus ideas responde a una imagen metafísica naturalizada de la *Teología natural* (1802), obra del teólogo natural William Paley, matizada por la idea germánica de la naturaleza como un todo. De ahí el panteísmo secularizado que supone la teoría de la selección natural en sus orígenes. De manera que el genio revolucionario de Darwin se construye con el tiempo. En un principio no hay en Darwin ni nihilismo existencial ni sinsentido escatológico, aunque ambas dimensiones deriven inexorablemente de sus ideas. Mientras que lo que sí hay es un resentimiento teológico paralelo a las secuelas irracionalistas

de la *Naturphilosophie* que se encuentran, por ejemplo, en Nietzsche y allegados.

La obra de Darwin, por otra parte, se desarrolla principalmente en el entorno occidental angloparlante, donde la cultura científica adquiere un desarrollo más destacado. Este desarrollo es complementado, a bastante distancia epistémica, por las culturas franco y germanoparlantes, y a mucha más distancia por otras subculturas locales, tales como la hispánica. Esta circunstancia tiene su propia inercia, como se puede observar al analizar en términos nacionales la concesión de los Premios Nobel en Ciencias, más allá de las influencias sociopolíticas que puedan influir en tales concesiones. Paradójicamente, sin embargo, el pensamiento en torno al sentido parece ser bastante más afirmativo en el contexto angloparlante que en los otros dos contextos principales (dominantes), que culturalmente se suelen englobar en la noción de filosofía continental. En el mundo cultural angloparlante, caracterizado por lo que a su vez se conoce como filosofía analítica, nunca se llega a postular la supuesta falta de sentido —cuando esa es la intención— de un modo tan radical como en la filosofía continental (especialmente en la filosofía existencialista del segundo cuarto del siglo xx).

Es verdad que para la ciencia en general, y para la filosofía de la ciencia en particular, no parece primar explícitamente el dogmatismo duro que se deriva de otras expresiones culturales. El dogmatismo blando que se predica desde la cultura científica refleja, además de un anglomorfismo no dado a excesos dialécticos, una inseguridad epistémica para la que hay un consenso generali-

zado entre sus actores. Es posible que esta inseguridad sea el resultado del propio éxito explicativo-predictivo, sobre todo en la dimensión tecnológica. Se trata de un éxito que de algún modo se neutraliza al pensar que si las cosas salen epistémicamente bien es mejor ser cauteloso, porque la historia de la ciencia es la historia de sonados fracasos epistémicos. Por el contrario, desde la alternativa cultural a la científica, es decir, la propiamente humanista, la seguridad epistémica que se proclama posiblemente no sea en realidad más que un modo de reforzar la hermenéutica débil subyacente, en lo que asimismo es una inseguridad epistémica de fondo. Y es que la metafísica que domina esa faceta cultural es fundamentalmente fideísta. Esta inseguridad generalizada es, claro está, la base para la ansiedad en torno al sentido, ya que la inseguridad, según la visión darwiniana, supone una tensión adaptativa que, en el caso del hombre, se pretende soslayar, o bien con la esperanza bioantropológica de una solución mejor por descubrir —el sentido de las cosas—, o bien mediante el descanso, asimismo antropológico, que supone una resignación basada en que no hay nada que hacer al respecto —el sinsentido de la existencia—.

Bien es verdad, asimismo, que desde la perspectiva de la metafísica pura y dura actual, la cuestión del sentido se halla al rojo vivo,[3] pues, por así decirlo, en origen se relaciona con la causa final aristotélica, en lo que técnicamente se conoce como teleología. Así es como, por ejemplo, en las ciencias biológicas la teleología tiene un papel tan central que, desde el ámbito de la ciencia, para desvirtuar su fuerza ilocucionaria metafísica, se la deno-

mina teleonomía —siguiendo el mismo principio por el que, en su día, la astronomía reemplazó epistémicamente a la astrología —. De manera que los organismos, tanto en su totalidad como en sus estructuras unitarias (individualidades), serían semejantes, por ejemplo, a Exocets o termostatos, o sea, entidades programadas para proseguir un determinado curso de acción de acuerdo con pautas externas o ambientales. Todo este entramado biológico se generaliza de suyo y se plantea la pregunta sobre cuál es el objetivo del hombre como hombre. Y, claro está, es un despropósito manifestar que para el darwinismo dicho objetivo consiste, como en cualquier otro organismo, en sobrevivir para reproducirse. Porque en la supervivencia sin reproducción la entidad de que se trata se deteriora hasta que deja de existir. De manera que por selección natural se palía esa contingencia con la reproducción, y no hay más. O sea que cuando James W. Felt, siguiendo la tradición metafísica más estricta, asegura que un mero mecanismo, como causalidad determinísticamente eficiente, no puede dar cuenta del universo tal y como lo experimentamos, está buscando algo que no solo no se encuentra, sino de lo que no se tiene ni la más remota idea de qué podría ser. Simplemente, se tiene la sensación de una carencia de sentido. Dicha carencia se explica de modo relativamente congruente desde la perspectiva darwiniana. Pero esto no supone que quien no perciba esa carencia esté exonerado, sino que simplemente de momento sufre esa ausencia como lo hace quien no sintetiza orgánicamente una determinada vitamina o principio bioquímico activo que otros sí sintetizan y que por tanto tiene que adquirir di-

cho metabolito del exterior. Si no lo hace se genera, en efecto, una carencia que tiene sus consecuencias negativas en lo que se refiere a la supervivencia. Se pierde entonces el sentido de la existencia, que hay recuperar supliendo esa carencia.

El sentido desde el naturalismo

También tenemos la cuestión del sentido al rojo vivo, pero de un modo opuesto al recién comentado, al considerarla desde el naturalismo, especialmente desde el naturalismo darwiniano. Efectivamente, según Michael C. Rea,[4] el naturalismo cuestionaría la realidad de los objetos perceptibles, fomentaría asimismo el escepticismo hacia la realidad de otras mentes y, en lo que se refiere al idealismo, suspendería su juicio. Asimismo es cierto, según dicho autor, que no hay un consenso definitivo sobre qué es realmente el naturalismo, porque en el fondo «todo es natural». De hecho, la tradición naturalista sigue el camino de la ciencia, donde quiera que este lleve, por lo que su posible refutación científica está fuera de lugar. Igualmente, el naturalismo predica que toda doctrina filosófica está a merced de la ciencia (de entrada hay quarks, moléculas y organismos, y no hay fantasmas, ni espíritus, ni dioses). Pero claro, en lo que no existe contradicción, a pesar de la insistencia de Rea en contra, es en que el naturalismo sea asimismo una aproximación metafísica, en el sentido de que, mientras que el creyente cree en algo etéreo, el no creyente cree que no hay nada inefable, como ocurre con quien duda de todo, menos de su propia duda. La autorreferencia en cuanto al trato de «verdades» supuestamente últimas siempre es ineludible. De manera que la diferencia entre la metafísica pro-

piamente dicha y la metafísica naturalista es que esta última es minimista, en el sentido de que se ciñe al principio de la selección natural, pero como un principio del que no se deduce nada concreto o definitivo, salvo, en cualquier caso, la consecución de una estabilidad momentánea de las estructuras que se van formando sobre la dinámica evolutiva, en una mecánica caótica de interacciones físicas que en el fondo nadie entiende sin reservas. Aunque se trata de interacciones que se ajustan a pautas que se reconocen porque son biológicamente significativas, valga la tautología subyacente.

O sea que, casi sin querer, Rea da en la diana cuando sugiere que el naturalismo, más que una doctrina, es un método práctico, un programa de investigación en el que entra todo menos la intuición (inefable) y la experiencia místico-teológica. No obstante, al contrario de lo que sugiere Rea y otros antinaturalistas de renombre, como Hilary Putnam o Alvin Plantinga, en el naturalismo más genuino no existe pretensión epistémica alguna. El naturalismo, a diferencia de otros sistemas metafísicos más convencionales, es una empresa epistémica que cotiza metafísicamente a la baja. El naturalista se refleja en el espejo ontoepistémico de los organismos, tanto humanos como no humanos, y llega al convencimiento de que no hay diferencias esenciales entre ambos grupos. Y por implicación concluye que tampoco las hay, obviamente, entre los seres humanos entre sí, al contrario de lo que se deduce de otros sistemas metafísicos (empezando por el platónico y el aristotélico). De manera que el naturalismo, además, tiene un alcance ético que no supera ninguna otra es-

tructura metafísica, aunque haya un lado oscuro manifiesto (darwinismo social, nazismo). Por supuesto que el naturalismo apela a la intuición, como cualquier otro sistema metafísico —no hay sistema alguno que no lo haga—, pero renuncia a la intuición inefable, dentro de lo que cabe y se puede. Es decir, se desafía a la otra parte antinaturalista a detectar un conocimiento inefable que comprometa la pretensión naturalista.[5] No en vano, desbrozando la maleza metafísica que conviene, Rea acaba aterrizando en un sobrenaturalismo deísta flagrante, y con esa acción rescata un sentido que solo está en su mente. Porque Rea no vence ni convence con su retórica, como cualquier otro hijo de vecino con la suya, incluidos los abogados del naturalismo. El naturalista, en suma, no quiere convencer a nadie, y nadie le convence, y se irrita con su oponente por su actitud prepotente de pretender tener una verdad mejor.

En realidad, apelando a los creyentes de los dos extremos, a los de entremedias y a los que no tienen ocasión ni oportunidad de cuestionar las propias creencias para conciliar la falta de sentido con la esperanza de llegar a una situación vital mejor —como ocurre con casi todos los seres humanos—, surge la prioridad de entender al otro, aunque no sea más que para entenderse mejor a uno mismo. Para empezar,[6] para la postura antidarwiniana tradicional posiblemente la opinión más extendida es que la manera como entendemos a nuestros congéneres es radicalmente diferente de como entendemos al resto de la naturaleza. Porque para el hombre existen actos razonables (intencionales) y no razonables, a diferencia de lo que ocurre con las actuaciones de la natu-

raleza, que simplemente son. Esta perspectiva puede identificarse como problema técnico en «Empiricism and the Philosophy of Mind» [Empirismo y filosofía de la mente], impactante artículo de 1956 de Wilfrid Sellars, y recientemente en la obra de los neopragmatistas Robert Brandom y John McDowell, discípulos de Richard Rorty, así como en el «último» sucesor de Carnap, vía Quine, Donald Davidson —a quien se le atribuye el «principio de caridad» epistémico: piensa siempre que «el otro» tiene su razón—. Por añadidura, para comprender al otro no es suficiente, desde una perspectiva naturalista, detectar pautas comportamentales y disposicionales que indiquen coherencia entre las acciones emprendidas y los objetivos que se pretende alcanzar. Tampoco es suficiente detectar creencias que expliquen por qué la adopción de ciertas líneas de acción son más probables que otras. Simplemente se trata de pensar que el otro siempre tiene razones para pensar que es mejor hacer una cosa que otra (conciencia normativa).

O sea que, según Millar,[7] por ejemplo, allí donde hay personas siempre habría razones, y si no hay personas todo son fuerzas, procesos y las regularidades que describen las ciencias naturales —actitud ciertamente antinietzscheana, por su aspecto restrictivo—. No es de extrañar que Millar rechace la postura eliminativista de, por ejemplo, Paul y Patricia Churchland. Pero lo que ya es más sorprendente es el rechazo de la denominada psicología del sentido común como panacea explicativa. Desde dicha plataforma psicológica no se podrían explicar, por ejemplo, ni las actividades en torno a la representación de los animales no

humanos y los infantes, ni tampoco la dinámica y la naturaleza de la enfermedad mental, ni la imaginación creadora, ni las diferencias intelectivas entre los seres humanos, ni la naturaleza y las funciones del sueño, ni la variedad de ilusiones perceptivas, etcétera.[8] Y es que Millar piensa que existe una «interfase entre la fisiología y el pensamiento»[9] que, en contra de las conocidas pretensiones de Jerry Fodor y otros, hace imposible cualquier modelo predictivo, tanto ahora como en el futuro.

Los problemas de Millar derivan, como en tantos otros casos, de su falta de aceptación de un naturalismo reduccionista, tanto acerca del significado y la cuestión del sentido, como del sentido intencional y la racionalidad misma. A Millar el naturalismo le sabe a muy poco. Cuando se precisa que las cosas tengan un sentido, la falta de sentido no sabe a nada. Pero lo que no es posible es entrar en un mundo de fantasía donde lo no natural tenga su sitio, sobre todo cuando hay explicaciones alternativas que son no solo suficientes sino necesarias para que haya un consenso generalizado bajo mínimos ontoepistémicos. Por ejemplo, no es que las representaciones propiamente animales, así como las infantiles, no se puedan proyectar desde la psicología del sentido común porque en esta exista algo inefable, sino que simplemente esto se debe a que desde la postura darwiniana dicha psicología obedece a una estrategia de supervivencia propia de los homínidos, una estrategia que no se basa estrictamente en el instinto, sino en un comportamiento simulatorio perfectamente explicable desde la perspectiva del naturalismo. Dicho comportamiento también da cuenta de las otras contingencias que Millar señala,

aunque hasta ahora no se puedan explicar con la precisión que todos quisiéramos. No cabe explicarlas no porque haya algo inefable en el camino, sino porque entender la base neurológica subyacente supone una exigencia empírica que lleva su tiempo. De manera que aunque el objetivo final sea el eliminativismo churchlandiano, no es necesario llegar a esos extremos explicativos en la práctica, aunque el objetivo metodológico sea precisamente ese. En resumen, comprender al otro es comprender la psicofisiología humana sobre la base de la estrategia de supervivencia del grupo taxonómico al que pertenecemos, una base que se ha fraguado filogenéticamente, como cualquier otra.

La falta de sentido como patología

En su obra ya clásica *Philosophy and the Meaning of Life* [La filosofía y el sentido de la vida], de 1969, el filósofo analítico wittgensteiniano Karl Britton viene a decir que la preocupación por el sentido es testimonio de una desazón orgánica, semejante a un estado depresivo, que sería a su vez síntoma de algún tipo de carencia orgánica a menudo no identificada con claridad. Esta sensación produce una incomodidad subjetiva más o menos acentuada, una ansiedad subyacente que, como el *Angst* de Kierkegaard, no se puede adscribir a nada concreto. En consecuencia, la carencia en cuestión sería psicológicamente semejante a una ausencia de sentido más o menos acusada, según la gravedad de la carencia. Esta interpretación se puede contemplar asimismo, y mucho más sistemáticamente, desde una óptica darwiniana, primero por su carácter naturalista, y segundo por la posible ventaja evolucionista que pueda suponer ese estado de desazón

etológica. Cuando algo no va bien, esa desazón de alguna manera obligaría al organismo a mantenerse en guardia hasta un cierto punto, a fin de intentar propiciar una solución al respecto. En este sentido, rara es la vida humana en la que todo vaya bien o en la que, cuando algo no va bien, se sepa exactamente qué es. En concreto, la desazón orgánica que produce la conciencia de la propia muerte es prácticamente común a todos los humanos, por lo que no es de extrañar que a menudo la actividad filosófica o la inquietud teológica se interprete como una meditación sobre la muerte —una meditación que, posiblemente, en la historia reciente, alcanza su punto culminante en la obra de Martin Heidegger—.

En el contexto que acabamos de especificar, la opinión naturalista extrema de Freud reza así: «En el instante en que alguien cuestione el sentido y el valor de la vida, se puede decir que está enfermo [...]. Plantearse esa desazón es meramente aceptar que algo no va bien con la propia libido, una especie de fermentación que conduce a la tristeza y a la depresión».[10] Por otro lado, y de acuerdo con el profesor del Instituto de Psiquiatría de Londres, Paul Keedwell, «el condicionamiento biológico y genético de la sensación de tristeza y de la depresión ligera o moderada es corriente, se da en todas las épocas y culturas y la sufren todos los mamíferos. La capacidad del cerebro humano para la tristeza y la depresión se ha mantenido porque, por término medio, las ventajas de esos estados mentales desagradables han compensado, o al menos igualado, las desventajas del medio de nuestros antecesores. El estado depresivo puede todavía ser potencialmente be-

neficioso en nuestro tiempo si entendemos lo que significa».[11] Para Keedwell existe una tendencia en el ser humano a negar las limitaciones de su naturaleza y cuando esto ocurre, en línea con la tesis de Britton, la depresión ajusta nuestro comportamiento a la baja. De hecho, se ha comprobado experimentalmente que los pacientes que logran superar fases depresivas de alguna manera superan mejor las nuevas dificultades existenciales que se les plantean en lo sucesivo.[12] Y es que, entre otras pautas comportamentales, los actos impulsivos —que propician las acciones suicidas— menguan significativamente. De hecho, en contra de lo que normalmente se cree, los suicidios debidos a la depresión no superan el 30 % de los casos.

Claro está que, en cualquier caso, la obsesión por el tema del sentido puede agravar la desazón aparejada. Sócrates recuerda que un exceso en el filosofar conduce a la melancolía, término griego, que significa *bilis negra*, con el que desde la Antigüedad hasta la Ilustración se aludía a la depresión y que hoy se utiliza para referirse a los casos de depresión grave. Para Aristóteles, sin embargo, el estado depresivo favorecía la lucidez del entendimiento. Asimismo, en la Antigüedad clásica se entendía la depresión como la enfermedad de los dioses. En este sentido, y en función de las vivencias actuales, bien es verdad que la falta de acicate para realizar cualquier labor, sea esta económica o de otra índole, conduce al tedio, una de las causas principales que da lugar a la preocupación por el sentido. Y el tedio conduce a la depresión por no saber qué se ha de hacer con la propia existencia, hacia dónde ir ni qué hacer para «matar el tiempo». En efecto,

cuando no se tiene que luchar abiertamente por la existencia, como es el caso del animal salvaje que se encuentra en un parque zoológico, o como ocurre con los dioses en el Olimpo, cunde el aburrimiento o tedio, al que sigue la depresión. En este sentido, el ser humano urbanizado es como un animal otrora salvaje confinado en un recinto —la cárcel de hierro weberiana— de características muy diferentes a su hábitat natural de hace no mucho tiempo. Estar fuera del propio medio descabala una etología homínida consolidada durante cientos de miles años. Este confinamiento en la sociedad actual urbanizada es otro síntoma desazonador que propicia la carencia de sentido que supone el «no encontrarse». Análogamente, el neopalio cerebral humano está diseñado para establecer nexos sociales de, como máximo, unos ciento cincuenta individuos,[13] mientras que en una sociedad urbana esa cantidad se supera con creces, por lo que nuestra capacidad social está sobresaturada. Desde esta perspectiva, la sensación social de interdependencia se enturbia y se degrada, resultando en lo que Durkheim denominaba una sociedad anómica, la cual, según el autor galo, conduce al suicidio a una proporción determinada de individuos.

La naturalización de lo sobrenatural

En incontables ocasiones la cuestión del sentido se interpreta como si la vida humana y la existencia de las cosas tuvieran un papel en un esquema cósmico propiciado por una intencionalidad benévola o establecido, simplemente, de tal manera que la existencia fuera algo más que el resultado de «leyes» físicas, y que ese otro resultado superpuesto condujera a lo que existe hacia

una especie de «buen puerto» o «nirvana».[14] El problema básico es parecido o está asociado al que se plantea con la existencia de Dios en un sentido lato, porque si Dios explica el mundo, entonces se plantea qué es lo que explica a Dios, y así sucesivamente. Igualmente, se suele pensar que quienes se reconocen explícitamente como agnósticos o ateos no necesitan la idea de Dios u otras similares. La implicación es que quienes sí la precisan serían de alguna manera mentalmente más débiles, o crédulos, y que no se atreven a enfrentarse solos al sinsentido de la existencia. Pero en virtud de lo antes expresado, puede muy bien ocurrir que esa supuesta necesidad fuera un icono de otra necesidad orgánico-social más difícil de delimitar, del mismo modo que, por ejemplo, el enquistado conflicto de Irlanda del Norte entre católicos y protestantes podría en realidad ser un conflicto entre irlandeses autóctonos —que desean una Irlanda unida— y descendientes de colonos ingleses —que desean que esa parte de Irlanda siga perteneciendo al Reino Unido—. O también podría ocurrir que lo que otrora fuera la infame Guerra de los Treinta Años, que se califica como una contienda entre católicos y protestantes, haya sido en realidad una contienda política para resolver los conflictos de poder existentes en el Occidente de entonces. Por poner otro ejemplo concreto actual, nos podemos preguntar por qué el fundamentalismo bíblico está tan extendido en EE UU. Según Kitcher, los estadounidenses no tienen un lugar de reunión, como el *pub* británico o la *piazza* italiana, donde las personas se sienten unidas: «los (norte)americanos están a menudo expuestos a desgracias previsibles, pero, al contrario de sus congéneres en Euro-

pa occidental, no existe algo equivalente al *pub* o a la *piazza*, por lo que solo quedan las iglesias para proporcionar el sentido comunitario que recoge las insuficiencias de sus vidas».[15] Recuérdese que el término «iglesia» significa «reunión de fieles» (en Atenas la *ekklesia* era la asamblea de los ciudadanos reunidos para debatir asuntos políticos, luego san Pablo usó ese término griego para referirse a la congregación de creyentes cristianos). De modo que la idea es que los humanos, como seres sociales, precisamos identificarnos con un grupo. Es más, el neopalio cerebral, como se ha indicado más arriba, está potenciado para fomentar una relación social en un grupo de unas ciento cincuenta personas, de manera que ese podría muy bien ser el icono de la necesidad de Dios o *equivalente*. O sea que quien carece de un círculo claro y natural con el que identificarse tiene que crearlo. Posiblemente ese sea uno de los acicates para adoptar una idea religiosa u otra homologable, y no la suposición de ser alguien proclive a la superstición o a creer lo que los «listos» no se avienen a contemplar. Es decir que la necesidad de la religión se debe contemplar, en estos términos señalados u otros parecidos, en la dirección de una carencia social que otros no tienen y hay que crearse como sustituto o sucedáneo necesario. Como se arguye en otros lugares de este texto, Dios, según esta perspectiva, sería una proyección múltiple del propio yo para cumplimentar las exigencias de sociabilidad no satisfechas del neopalio. Otra interpretación, que se antoja más antropológica, es que Dios es el Padre que nos retira su tutela intimista por considerarnos ya adultos, y nosotros actuamos en consecuencia prescindiendo de esa tutela. Y es que

negar sin más la metafísica que nos ha dado forma en origen es parte del problema de la ausencia de sentido.

En una obra reciente, el prominente filósofo de la biología y ultradarwinista Michael Ruse se asocia con un antagonista de prestigio y campeón del DI (Diseño Inteligente), William Dembski, para intentar lograr, en el mejor de los casos, una hibridación intelectiva (en principio imposible) o, al menos, un entendimiento bajo mínimos entre teologismo y naturalismo.[16] La idea central del DI —como, por otra parte, ya se ha visto en el primer capítulo— es que «con objeto de explicar lo que es la vida [...] tiene que haber algo más que causas naturales ordinarias o mecanismos físicos, y además debe existir un algo intencional e inteligente capaz de dar origen a los seres vivos».[17] El debate reproduce una controversia equivalente a la que estuvo sujeto Darwin en su época, y es que habría características tan intricadamente complejas que la selección natural estaría de más. El problema es que los oponentes del DI cuestionan la inefabilidad de esa supercomplejidad, mientras que los partidarios del DI (entre ellos, científicos respetados, como el ya mencionado anteriormente Michael Behe) no ofrecen una respuesta operativa de cómo ocurre ese proceso alternativo a la selección natural. Una postura intermedia, aunque sea naturalista, es la del experto en complejidad Stuart Kauffman, quien de alguna manera resucita la teoría de la evolución de Lamarck, si bien no su teoría de la herencia. Kauffman propone que las unidades elementales se estructuran en unidades complejas simplemente por leyes físicas conectadas con la estructura fractal de la realidad, según las con-

sabidas ideas del matemático Benoît Mandelbrot (1924-2010). También hay otra postura intermedia, mantenida por teólogos teístas en ejercicio (John Polkinghorne, Keith Ward, Michael Roberts, John Haught y Richard Swinburne). Estos acuerdan, a pesar de su disidencia protestante, una fórmula, a tono con la versión vaticana, en la cual se admite la evolución como acto creador divino, del mismo modo que parte de la jerarquía anglicana pensaba en tiempos de Darwin —el reconocimiento vaticano por parte de la corte papal de Pío XII no ocurriría sino hasta 1950—. Desde luego, el debate no es un diálogo de sordos, como se podría inferir en una estimación superficial. Recuérdese que en tiempos de Darwin su peor enemigo[18] resultó ser el biólogo católico (luego excomulgado) St. George Jackson Mivart, quien, con su *Genesis of Species* [Génesis de las especies], de 1871, obligó a Darwin a añadir a su famoso *El origen de las especies* un nuevo capítulo relativo a las dificultades de la teoría en torno a la complejidad. Actualmente, en perspectiva, ocurre algo parecido. Cuando profesionales respetados, incluso de la biología, piensan que la selección natural no es suficiente, independientemente de sus creencias sobrenaturales, hay que esmerarse en la labor explicativa, como lo hiciera Darwin en su tiempo, por mucho que se piense —en los círculos propiamente científicos— que implicarse en ese diálogo es peor que perder el tiempo.

El sentido y la fuerza del mal

Por otra parte, ineludiblemente, la sensación de sentido tendría también una dimensión ético-política clara, puesto que la vida de los seres humanos es muy desigual. Porque, como es bien

sabido (aunque nunca sea suficientemente repetido), hay vidas relativamente miserables, comparadas con otras infinitamente más holgadas. De manera que la sensación de injusticia o bien de culpabilidad hace presa en los privilegiados, como en los desfavorecidos, de un modo u otro. Cuando la vida de un ser está dirigida prácticamente con exclusividad por el instinto, el problema del sentido no surge de un modo explícito. En todo caso, se genera una angustia etológica más o menos semejante a una ausencia de sentido. Para que el problema del sentido aparezca en la conciencia hay que ser capaz de contemplar un pasado individual y común *in extenso*, y asimismo anticipar un futuro en que todo vaya de la mejor manera que pueda ser concebible e instrumentable.

El argumento definitivo acerca de la falta sentido es el relacionado con el problema del mal en el mundo, lo que para Darwin se constituye en una razón crucial para potenciar su teoría de la selección natural a expensas de la existencia del Dios bueno y todopoderoso que se deriva del cristianismo. Esta idea queda bien patente tanto en *El origen de las especies* como en su *Autobiografía*, publicada por su nieta Nora Barlow en 1958. Porque, por supuesto, no solo está el mal que nos causamos los seres humanos los unos a los otros, o bien directamente —relaciones cotidianas—, o bien más o menos indirectamente —guerras militares o económicas—, por la indiferencia que normalmente demostramos hacia las desgracias ajenas, tanto mayor cuanto más lejanas sean. Este mal tendría en principio culpables directos en los humanos que potencian dichas acciones negativas y a los que se les

imputa el mal en cuestión. Pero está, sobre todo, el mal anónimo que produce un terremoto o un cataclismo natural, o incluso la picadura insospechada de un insecto a cuyo veneno se es alérgico y que puede llegar a causar la muerte. Y, desde luego, está siempre presente el sufrimiento que se infligen unos organismos a otros, presas del instinto y, sin embargo, causa de dolor y agonías indescriptibles en sus presas. Como ejemplo relativamente cercano se pueden aducir las partidas de caza de los chimpancés *(Pan troglodytes):* cuando las víctimas son simios menores, estos son descuartizados y consumidos *in vivo* sin más preámbulos. Aunque a Darwin el ejemplo que más le impresionaba es el de las avispas parásitas (iceneumónidos) que ponen sus huevos en una presa viva a la que paralizan, de manera que las larvas van nutriéndose del cuerpo vivo de la víctima sin que esta pueda oponer resistencia alguna (¿exagerado antropomorfismo?). El problema en su raíz no es si los insectos sufren, el problema es el simbolismo que se desprende del escenario en cuestión como paradigma de las relaciones entre organismos.

Para exonerar tanto mal anónimo muchos autores actuales no agnósticos identifican a la divinidad con una especie de demiurgo platónico, como, por cierto, también hiciera Leibniz subrepticiamente: la divinidad no podría saltarse el principio de contradicción —hacer círculos cuadrados— de manera que el mal del mundo fuera, dadas las circunstancias, el mínimo posible dentro del orden lógico de las cosas. Esta línea de pensamiento se adopta en la actualidad, por citar un ejemplo destacado, en una obra reciente del conocido profesor de Ciencias Biológicas de la

Universidad de California, en Irvine, y en tiempos clérigo católico (dominico), Francisco José Ayala (Medalla Nacional de la Ciencia en EE UU). Claro que esa obra,[19] como muchas otras afines, no proclama ni mucho menos la existencia de un Dios portador de sentido. Simplemente, sugiere que el pensamiento científico y el teológico no suponen la incompatibilidad manifiesta que se predica de hecho desde sectores mucho más amplios del pensamiento científico, como, por ejemplo, el representado por el archiconocido biólogo oxoniano Richard Dawkins, autor de *El gen egoísta*, que adopta una postura claramente beligerante al respecto, especialmente con su obra *El espejismo de Dios*.

El problema del mal —en lo que atañe tanto al sufrimiento físico como al que anida en la desesperanza por un futuro que aparece como un eterno presente de desazón y ausencia de perspectiva— tiene asimismo matices antropológicos fundamentales. Ante el problema del mal se encuentra la reacción del que lo sufre auténticamente y la reacción del que, por estar en una posición etológica holgada, simplemente, y en el peor de los casos, lo ve venir. Está, en fin, el problema del mal para «los de abajo» y para «los de arriba». Para los primeros el sufrimiento y la muerte son entidades brutas, fácticas, no hay misterios que resolver ni argumentos que dilucidar. En estas circunstancias, la compasión tiene un sentido, porque se ve en el otro lo que se experimenta en carne propia. El sufridor de lujo, por el contrario, argumenta sobre la naturaleza, sobre Dios, el mal, el sufrimiento, la muerte y el porqué de tanta miseria. Este sufridor se mira en el otro de abajo como en un espejo que desfigura la realidad inmediata y

palpable, un espejo que refleja lo que no se quiere ver —y menos experimentar—, aunque, por la fuerza de la selección natural, se tiene que hacer.[20] Le va su supervivencia y la de su descendencia en ello. Porque evitar el mal es evitar la propia destrucción en una supervivencia de momento garantizada exclusivamente por circunstancias coyunturales favorables.

El problema del mal experimenta un cambio de concepción con el triunfo gradual de la revolución burguesa en Occidente, a partir de lo que denominamos Renacimiento. Susan Neiman[21] sostiene perspicazmente que la historia de la filosofía occidental desde, más o menos, el siglo XVI se debe reorientar hacia la reacción frente a la teodicea cristiana de este nuevo mundo social emergente. La esencia de la teodicea es demostrar que vivimos en un mundo bueno para el hombre a pesar del sufrimiento que existe por doquier. Aquí se pone en funcionamiento la argumentación de Leibniz antes mencionada. Pero pocos años después de la muerte de Leibniz ocurrió un desastre natural en Europa que conmovió la vena teológica más íntima de sus habitantes: el terremoto de Lisboa de 1755. La naturaleza pasó a ser, en primera instancia, una enemiga completamente indiferente a la miseria humana, algo que, por otra parte, jamás dejó de estar claro, aunque en esos momentos ello se percibió con gran contundencia. Mientras que, de un modo un tanto compensatorio, al dolor causado por el hombre como enemigo-verdugo-torturador de su prójimo se le vio remedio por vía secular. Por ejemplo, de acuerdo con Rousseau el mal moral propio del ser humano proviene de su situación artificial en la naturaleza que él mismo,

casi inadvertidamente, ha propiciado. Rousseau creía firmemente que tanto la humanidad en sí como considerada históricamente se puede redimir mediante un proceso de reeducación. Bien es sabido, asimismo, que Hegel abunda en el optimismo de Rousseau. Hegel propone una «auténtica teodicea» en su argumentación sobre el sufrimiento como sustrato inevitable del desarrollo dialéctico en la evolución hacia la autoconsciencia y más allá. Como también se sabe, Marx, por su parte, renaturaliza esta forma de pensar subsumiendo la autoconsciencia a la revolución económica continua que caracteriza la historia de Occidente.

Kant, sin embargo, riza el rizo en un proceso que tanto su precursor —al menos en el tiempo— Rousseau, como sus sucesores —al menos también en el tiempo— Hegel y Marx no llegan a matizar. Para Kant, con la Ilustración el ser humano asume de nuevas su protagonismo trágico en la historia, sin expectativa alguna de redención. Así, por ejemplo, mientras las teodiceas tradicionales manifiestan que la virtud siempre encuentra la felicidad en su camino, el filósofo de Königsberg no solo opina que no es así, sino que sostiene que no debe ser así, ya que si esa conexión se verificara el sentido de lo moral caería en picado. Desde su plataforma pietista, Kant piensa que en el mejor de los casos tenemos simplemente que hacernos dignos de esa felicidad que buscamos, lo que exige una creencia en la existencia del alma y en su inmortalidad. Las ideas de Kant, en un movimiento típico de la Ilustración alemana, tienen poco que ver con el diseño providencial de la teología natural británica y mucho que aportar a una dimensión estética de la existencia. Lo último sería

estandarte de actuación para Nietzsche, su sucesor irracionalista, así como posteriormente para los nietzscheanos galos de la segunda mitad del siglo XX (Foucault, Deleuze).

Pero tanto el entorno de Nietzsche como el derivado de la posterior postura de Freud rechazan de plano cualquier signo de intervención divina en la historia del hombre, como desde su propia tradición ocurre con Darwin. Todos adoptan un punto de vista que se remite a una rebelión contra la teodicea en todos sus aspectos y que en el caso alemán tiene indiscutiblemente su planteamiento básico en la obra de Schopenhauer. Lo que sí ocurre, sin embargo, casi exclusivamente en el caso alemán, es la generación de una auténtica teodicea estética cuya plataforma de salida es la tercera crítica de Kant. Dicha teodicea tiene un nuevo máximo en Nietzsche, y antes de su ascenso entre los citados franceses se da otro ascenso notable en Heidegger *(El origen de la obra de arte)* y en pensadores judíos germanoparlantes de la altura de Theodor Adorno o Hannah Arendt.

Aquí llegamos a otro punto de inflexión en la historia del mal: el sentido negativo de la existencia, cuya culpabilidad no es atribuible ni a la naturaleza, ni a una supuesta divinidad, ni a las acciones individuales de los hombres, sino a sus acciones colectivas, meditadas, eficaces, siniestras y de una amoralidad más que manifiesta sobre la base, por ejemplo, de la estética bioantropológica del nazismo encarnada en el infierno de Auschwitz y en tantos otros. En efecto, la teodicea tradicional se puede ver como un intento de adentrarse en la supuesta estructura racional del mundo y descubrir en la empresa que no hay razón para no ser

optimista. Pero después del Holocausto todo se viene definitivamente abajo. Hacen agua Rousseau, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche o Marx, solo queda Darwin y sus continuadores, que no precisamente seguidores, como puedan ser los mencionados Freud, Adorno, Arendt o, ciertamente —aunque en principio bastante al margen—, Heidegger y, a la postre, Derrida.

Al final, al menos hasta el momento, la pauta se marca realmente desde el darwinismo, y uno de sus agentes insospechados es Hannah Arendt, con su concepción de la banalidad del mal, en el ya clásico *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (1963). Arendt ve desde el estrado en Israel a un Eichmann insignificante, que no destila ni odio sádico, ni resentimiento exasperante, sino simplemente una insignificancia moral que se confunde e identifica ampliamente con la del denominado «hombre de la calle». De hecho, muchos de estos «hombres de la calle» colaboraron sin remilgo alguno en las atrocidades que se llevaron a cabo durante el Holocausto.[22] Arendt no acierta a encontrar una causa equiparable a los terribles efectos acaecidos. Existiría en origen una especie de «efecto mariposa» social que, originándose en odios y resentimientos cotidianos y generalizados, ocasionaría el subsiguiente cataclismo social. Arendt se queda perpleja y no elabora como sería menester. Porque lo banal no es el mal, de acuerdo con el darwinismo quizá más radical, lo banal es el ser humano, los organismos, la vida en general y, por implicación, lo que se deriva de sus acciones, sea el mal o el bien. De alguna manera hay que acudir a Nietzsche y a sus juegos de

fuerzas caóticos en los que se cosifica la realidad y que van y vienen sin ton ni son. Y hay que acudir a Darwin para matizar, porque hay una selección natural que canaliza y sistematiza ese caos con el único criterio de que imperan las fuerzas que mejor permanecen y estabilizan la situación *por momentos* (selección natural clara «a la corta» y confusa y dudosa «a la larga»). El mal, según el naturalismo, es igualmente banal, y duele que así sea. Y todavía duele más que lo sea el bien. Por eso Darwin contrapone a la divinidad tradicional, epítome del bien, la selección natural, epítome de la indiferencia maligna que impera por doquier en la naturaleza. El mal consolida la situación trágica del ser humano y de todo lo viviente por su abismal vacuidad ontológica. Lo viviente sobrevive intentando esquivar, o bien instintivamente, o bien conscientemente, lo que se le viene encima de forma interminable. Todavía está por verse si los resultados van a mejor de un modo sustancial, como preconizaba Darwin en *El origen del hombre*, al menos, en cualquier caso, por casualidad.

Lo que «es» es de ley

Efectivamente, una de las grandes cuestiones en torno al sentido de la existencia de lo humano es la supuesta ocurrencia de un progreso moral. Esta idea es uno de los pilares de una de las dos obras cumbre de Darwin, *El origen del hombre*. El naturalista inglés sostiene que, a fin de cuentas, la selección natural favorece ese progreso. Más actualmente, y desde una perspectiva más propiamente filosófica, Dale Jamieson, profesor de Estudios Ambientales y Filosofía en la Universidad de Nueva York, opina otro tanto. Define y defiende la idea de progreso moral como «el

dominio creciente de razones de actuación objetivas, impersonales y neutrales a expensas de razones personales e interesadas [que implica] la abolición de la guerra y la esclavitud, la reducción de la pobreza y de los privilegios clasistas, la extensión de la libertad, la consideración de los derechos de los animales».[23] Se trata de una buena definición, al menos porque suena bien, aunque desgraciadamente carece de un contenido sustancial. Es verdad que hay sobrados ejemplos que parecerían apoyar esta tesis, como, según Jamieson, el final del «apartheid en EE UU» por el decreto sobre derechos civiles *(Civil Rights Act)* de 1964, así como el reconocimiento creciente de los derechos de los animales. De hecho, muy certeramente, Jamieson concentra sus argumentos en la defensa y el reconocimiento de los derechos de los animales por la sociedad en un sentido amplio, algo sobre lo que no es corriente leer en los tratados al uso sobre filosofía moral. En efecto, desde Darwin, todos los seres vivos estamos hermanados, y hay que actuar moralmente en consecuencia. Pero ahí está el dilema en el «hay que». Lo que se debe hacer no implica un progreso moral, el progreso moral es haber hecho, o estar haciendo, lo que se debe hacer, lo que indiscutiblemente no es el caso.

Jamieson indica al principio de su obra que más que basarnos en argumentos tenemos que fijarnos en los hechos. Ciertamente, los argumentos en general no valen para mucho, a menos que su contundencia no admita réplica alguna, y aún así. Asimismo, hay hechos que parecen confirmar que todo va en el mundo moralmente «a mejor». Pero no es así, claramente, para el naturalismo. Según el darwinismo existen dos estrategias globales de actua-

ción: aquella en la que priman los intereses comunes que conducen a la cooperación, y aquella en la que prima el conflicto de intereses que conduce a la competencia y al desencuentro. En el primer escenario conviene cooperar y prima un comportamiento tradicionalmente reconocido como moral. En el segundo escenario prima el engaño y, en el mejor de los casos, quizá la amoralidad y la indiferencia hacia el otro. Ciertamente, en un contexto de riqueza relativa para muchos, como ocurre en Occidente, priman los intereses comunes, porque esos muchos tienen cosas que perder si no se juega relativamente «limpio». Pero en otros contextos en los que prima, o ha primado hasta hace poco, el «sálvese quien pueda» no es así y cunde la inmoralidad más o menos encubierta. En esencia, la amoralidad y afines, como la inmoralidad y la corrupción, potencian estrategias de actuación tales como la crueldad o la maledicencia generalizada en sus expresiones más denostables. Estas tienen su muestra en la crueldad paradigmática con que efectivamente se trata a los animales, como ocurre, por ejemplo, en amplias zonas de España, Francia e Iberoamérica (por no hablar de zonas donde el subdesarrollo es endémico, como en buena parte de África y Asia). En efecto, la crueldad hacia los animales en esas zonas, especialmente en la España actual (y no digamos del pasado), incluso se institucionaliza y se transforma en un arte festivo al que, aún más, se lo considera «fiesta nacional» y cuyos protagonistas ingresan en Academias de Bellas Artes como auténticos adalides de lo «inefable», porque «todo lo que no es plagio es tradición» (Eugenio d'Ors). Y es que justificar lo injustificable por la tradición es el pan nuestro de ca-

da día, lo que equivale a plagiar la realidad de siempre convirtiéndola en la de ahora.

Es más, en los países más ricos habría que aplicar el efecto «Foucault»,[24] según el cual la amoralidad-inmoralidad no cesa significativamente con la riqueza y la promoción social a ella aparejada, sino que se convierte en algo sutil. Esto es simplemente así porque, según el darwinismo actual, la estrategia ética de todos los seres vivos, incluidos los humanos, claro está, es un altruismo recíproco viciado por el engaño, el autoengaño y los regalos envenenados. Ocurre que, en un contexto etológicamente holgado, como el de los países ricos de Occidente (descontando sus abundantes zonas marginales), prima cubrir las apariencias lo más sutilmente posible.[25]

Así volvemos al naturalismo ético/epistémico de una manera frontal. Porque de lo que se trata es de contemplar el panorama ético/teleológico en un universo desprovisto de intencionalidad, tal como el universo darwiniano. De manera que nuestra propia intencionalidad sería del todo ficticia. Wielenberg,[26] por ejemplo, introduce en principio un planteamiento completamente acorde con el de este escrito, porque establece explícitamente que no va a argüir por lo que pueda haber de cierto en la actitud naturalista, simplemente lo va a asumir. Wielenberg señala que, «aunque no haya un mandatario sobrenatural para asignar sentidos a nuestras vidas, ni una deidad significativa que se ocupe de nosotros, la práctica de actividades satisfactorias hará posible la llegada de un sentido interno a nuestras vidas».[27] Pero ¿acaso se engaña Wielenberg y de paso nos engaña? Confiesa que no es el

tipo de naturalista que cree que todos los hechos son científicos y que solo se pueden expresar en el lenguaje de las ciencias físicas, aunque base su discurso en un cuadro del cosmos radicalmente materialista, según el cual todo surge por azar y necesidad.

Wielenberg se enreda, pero su discurso neto adquiere sentido naturalista pleno cuando, por ejemplo, muestra cómo David Hume constata que la práctica de las virtudes éticas tradicionales, que son las virtudes de siempre, trae libertad y sosiego, y, por lo tanto, sentido, aunque sea con letras minúsculas. Aunque Wielenberg no lo mencione, la idea es central en Darwin,[28] porque la adquisición del sentido moral sería algo propiciado por la selección natural, en contra de lo mantenido por la doctrina utilitarista. De modo que la práctica de este sentido nos produciría satisfacción según la idea de que, en general, el placer es algo que se experimenta cuando se siguen los dictados de lo que se ha propiciado por selección natural. No tenemos las sensaciones placenteras porque sí. En general, portarse bien con «el otro» exige una reciprocidad que, de no cumplirse, genera una carga o desasosiego adaptativos difíciles de sobrellevar. Es más, como bien señala Wielenberg, según una perspectiva más propiamente teológica, la idea de Dios se suele utilizar históricamente como algo muy propio del grupo («nuestro dios»). Incluso según el cristianismo de todos, el pecador es socialmente rechazado, es más, el pecado mortal mata el alma, hay que reconvertirse, pedir perdón para volver a ser aceptado, los que protestan son excluidos, etcétera. Mientras que si estamos solos «si no hay un "Dios mío" que nos saque de apuros, estamos todos juntos»[29] en ese

desamparo cósmico. En cualquier caso, la dicotomía no es sencilla porque los horrores del nazismo o los del estalinismo no estaban amparados por ningún «Dios nuestro», y sí por «quien no sea como nosotros es anatema».

Partiendo del naturalismo, Wielenberg sustituye la fe en Dios por la fe en la ciencia. Arguye que la virtud teológica de la esperanza, que se mantiene aunque exista una conciencia de vulnerabilidad extrema, se convierte en confianza en la ciencia actual y futura. Así es si así nos parece. Adoptando una postura minimista, existe la ciencia y punto, aunque en ciertos momentos Wielenberg piense que hay algo más, y ello no tenga nada que ver con algo divino. Pero ese «algo más», esa tierra de nadie, sería también entonces parte de la ciencia. Eso que llamamos las «virtudes», los valores éticos, sería etología del comportamiento hacia el otro; el comportamiento ético que redunda en nuestro propio beneficio, porque otro tipo de ética, como argumentaba Darwin de un modo paralelo en su famoso *El origen de las especies,* sería un argumento refutatorio para su teoría de la selección natural. Y es que la ciencia en ciertos momentos parece estar en la lógica de las cosas.[30]

En efecto, para el naturalismo darwiniano toda iniciativa etológica se reduce a un principio utilitarista semiconsciente dirigido a promover el placer y evitar el dolor. Aunque, claro, existen supeditaciones importantes, una de ellas es el sacrificio del placer a corto plazo por obtener otro a un plazo más largo. Y, luego, basándonos de nuevo en la doctrina conocida coloquialmente como del «gen egoísta», hay que tener en cuenta que la supervi-

vencia del hombre como organismo estaría supeditada a la de sus genes en cuanto replicadores. O sea que se impone, como principio etológico, un hedonismo blando a fin de dar al menos una apariencia de sentido a nuestra existencia.[31]

El naturalismo social y el biológico

Bien se sabe que desde un punto de vista coloquial el hedonismo se refiere a la satisfacción de los placeres «bajos» de la existencia —los derivados de la gastronomía, el sexo y similares—, en el sentido de que, según el conocido eslogan de John Stuart Mill, «más vale un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho». Pero, por supuesto, la categorización de los llamados placeres superiores como placeres de mayor calidad es etológicamente (naturalísticamente) cuestionable.[32] Se suele señalar, por ejemplo, que en las novelas naturalistas de Émile Zola los miserables de este mundo se dedican fundamentalmente a tener relaciones sexuales como mínima compensación placentera cuando no cabe otra distensión. Y es que, aunque parezca un contrasentido, para los miserables del mundo una de las prioridades más urgentes es precisamente tener descendencia. Como la mortalidad en ese estrato social es relativamente alta, una medida compensatoria, según la perspectiva de una selección natural, consiste en tener más descendencia que en otros estratos sociales en los que la mortalidad es menor. Por otro lado, en los estratos sociales más aventajados, los placeres «inferiores» están sociopolíticamente supeditados a los «superiores». En estos estratos lo que realmente ocurre es que, al estar resueltas las necesidades a corto plazo (comer, dormir, tener descendencia), el sujeto se dedica a resolver necesidades a

medio y largo plazo, relacionadas con la forma de mantener un nivel de vida cuyo coste exige instrumentar una serie de rituales y protocolos sociales que implican códigos de clase, los cuales, en efecto, se identifican con lo que se denominan placeres superiores. La obra del sociólogo de la cultura Pierre Bourdieu tiene mucho que ver con este asunto. Como se ve, estos temas son perennes, y uno puede preguntarse desde cuándo el hombre ha sido consciente de ellos de un modo general y si esta cuestión no ha tenido siempre, en el fondo, un cariz naturalista. Aunque, ciertamente, dicho cariz ha podido ser enmascarado tras un velo mítico o propiamente teológico, a fin de que esos temas resultasen más asimilables, según la época y el lugar, o bien para que un cierto grupo social los utilizara insospechadamente como instrumento de poder, con el objeto de manipular a otros grupos más expuestos a caricaturas de la realidad, epistémicamente hablando más digestibles. Aunque tal vez ambas dimensiones sean posibles.[33]

Esta temática perenne conduce asimismo a la pregunta por el «cuándo», y también a la cuestión de si la pregunta por el «futuro de la humanidad» tiene sentido, asumiendo de ese modo que la cuestión del sentido permanecerá inalterable con independencia de cuáles sean las condiciones circundantes. El marxismo, por supuesto, tendría mucho que decir al respecto, pues —de forma paralela a las consideraciones de Karl Britton mencionadas más arriba— se plantea que, desde la perspectiva marxiana, lo que da lugar a la conciencia y por tanto a la cuestión del sentido es una carencia social. Jürgen Habermas, marxista de la Escuela de

Frankfurt de segunda generación, se plantea en una de sus obras esta disyuntiva, si bien de un modo un tanto oblicuo.[34]

Habermas proyecta la situación desde la perspectiva de la llamada «ética mínima», de modo que nadie se vea constreñido a aceptar principios éticos ajenos a los individualmente adoptados como pauta para una sociedad liberal en la que ningún grupo o clase social tendría la sartén por el mango. Se plantea entonces la siguiente cuestión: si toda moral es autónoma, y no precisamente en un marco kantiano, qué sentido tiene entonces ser moral. Habermas contesta que «el logos del lenguaje encarna el poder de la intersubjetividad que precede y enraíza la subjetividad de los hablantes».[35] O sea que, después de todo, esa autonomía es un tanto ficticia, como predica también el darwinismo, particularmente el más reciente, para el cual la intersubjetividad en vez de una base social tiene una base genética desde donde se promueve la familia, no el individuo ni sus agrupaciones, lo que de algún modo es antimarxista en su base. De hecho, esa disyuntiva explica, por ejemplo, el enfrentamiento entre el padre de la sociobiología, Edward Osborne Wilson, y el prominente genético de la evolución, el marxista de «andar por casa pero con pie firme», Richard Lewontin, que propone una antítesis a la tesis del «gen egoísta». La existencia de una síntesis *à la* Hegel es más que problemática. Así, por ejemplo, desde un punto de vista científico es discutible la postura crítica de Habermas con respecto a una ingeniería genética potenciadora de seres humanos más perfectos, y no limitada a su función terapéutica. La situación es semejante a la que encontraba el mismo Marx con respecto a Darwin. Para

Marx la teoría de la selección natural era idónea para organismos vivos no humanos, para los humanos la evolución era otra historia, por lo que se sirvió de las ideas del evolucionista francés Pierre Trémaux (1818-1895).[36]

Concretamente, y siguiendo a Hodgson, Marx lee *El origen de las especies* a finales de 1860, un año después de la publicación de la primera edición. Por su parte, el mismo Marx envía a Darwin el primer volumen de *El capital*, pero este apenas si corta las primeras páginas del primer capítulo y no apunta comentario alguno. En cambio, la primera reacción de Marx al texto de Darwin fue favorable. En una carta que escribe a Ferdinand Lassalle[37] en 1861 indica que «la obra de Darwin es de lo más importante y provee una base naturalista para la lucha de clases desde una perspectiva histórica».[38] Pero la apreciación de Marx empezó a perder fuelle en cuanto se dio cuenta de la deuda intelectual que Darwin tenía con Malthus. A mediados de 1862 Marx le comentaba a Engels que «Darwin redescubre entre las bestias y las plantas la sociedad inglesa con la división del trabajo, la competencia mercantil, la apertura de nuevos mercados, los "inventos", y "la lucha por la existencia malthusiana", es el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes».[39] De hecho, Marx temía que los reaccionarios se hicieran con la teoría de Darwin como «una razón concluyente para que la sociedad humana nunca se pudiera emancipar de su bestialidad».[40] Hacia 1866, Marx adoptaba las ideas de Pierre Trémaux propuestas en *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres* [Origen y transformación del hombre y los demás seres], de1865. Lo que Marx hallaba convincente es

que la noción de progreso dominaba la concepción de Trémaux acerca del devenir evolutivo, mientras que «Darwin considera [el progreso] como algo en todo caso accidental».[41]

De hecho, el problema que tenemos con Habermas con respecto a la ingeniería genética es similar al de Marx con Darwin por razones profundas. Mientras que Darwin reconocía que los sistemas biológicos son sistemas abiertos sujetos a los cambios tanto del medio físico —cambio de clima— como del biológico —migración de especies—, Marx explica la trayectoria histórica del capitalismo casi enteramente en términos de mecanismos internos, del mismo modo que Lamarck teoriza acerca de la evolución. Asimismo Marx adscribe a estos mecanismos un carácter teleológico incompatible con la indeterminación de la evolución darwiniana. Para Marx, el advenimiento evolucionario del socialismo estaba claro. Mientras que en los sistemas biológicos *à la* Darwin, los nuevos caracteres se forman sobre la base de variaciones espontáneas aleatorias (mutaciones), «diferencias individuales» que salen adelante si en las condiciones ambientales imperantes confieren alguna ventaja directa o colateral al organismo o a la población (acervo genético) en un sentido amplio.

Los denominados darwinistas sociales, como Herbert Spencer o William Graham Sumner y, en nuestros días, por ejemplo, Charles Alan Murray o Richard Herrnstein,[42] mantienen que la selección natural da cuenta de la miseria que las economías de mercado causan a muchas personas: los pobres son pobres porque están poco adaptados en un sentido biológicamente objetivo —o sea, son «inferiores»—. Aunque el darwinismo social actual-

mente tenga en apariencia una influencia mínima y se considere en general como moralmente repulsivo y empíricamente vacuo, plantea una cierta dificultad a quienes intentan explicar los procesos sociales por medio de la teoría de la selección natural. Desde luego, pocos se imaginan que la expresión «darwinismo social» prácticamente no se utilizó hasta mediados de los años veinte del siglo pasado y que normalmente era una expresión esgrimida por defensores del progreso en contra de los fundamentalistas creyentes en el mercado libre. Es más, los darwinistas sociales tenían poco que ver con el darwinismo ortodoxo. Pero la aplicación de supuestas ideas darwinianas en apoyo de «una ética depredadora»[43] —un desarrollo ya previsto por Marx, como se acaba de mencionar— condujo a que los científicos sociales, especialmente los sociólogos, purgaran sus disciplinas de todo rastro de causalidad biológica. Talcott Parsons (1902-1979), el famoso sociólogo de Harvard y miembro del Círculo de Pareto, deseaba delimitar explícitamente el área disciplinaria de la sociología aun reconociendo la fuerza dialéctica de la selección natural. Recuérdese que el Círculo de Pareto fue fundado por el famoso biólogo de Harvard Lawrence Joseph Henderson (1876-1942). Parsons amplió la definición de darwinismo social para incluir a «todo aquel que aplicara ideas biológicas a las ciencias sociales».[44] Aunque los fundamentos de la sociología de Parsons eran básicamente naturalistas, este erigió una barrera actualmente casi infranqueable entre las ciencias sociales y la biología. De la misma manera que la filosofía de la sospecha que caracterizara al trío Nietzsche-Marx-Freud tendría su común denominador

en Darwin, pese al rechazo más o menos parcial de cada uno de estos tres pensadores con respecto a la obra del inglés. Sin duda la evolución darwiniana es aleatoria en un grado en que no lo es la dinámica capitalista de Marx. Los sistemas sociales son diferentes de los sistemas biológicos en su dinámica, aunque en esencia los primeros derivan indefectiblemente de los segundos.

Sentido y libre albedrío

El sentido de las cosas, su asunción o rechazo, tiene mucho que ver con ese otro tema casi tabú para la ciencia: el libre albedrío. La ciencia más ortodoxa y estricta lo considera una cuestión metafísica, y como tal carente de sentido sustantivo, o bien proclama abiertamente su inexistencia. Como si saber lo que se dice sobre el tema fuera una cuestión clara y distinta, por expresarlo en términos cartesianos. Desde luego, aquí entraríamos de lleno, para empezar, en la *filosofía del como si (Philosophie des Als Ob)*, desarrollada por el filósofo neokantiano Hans Vaihinger (1852-1933) y difundida en 1911. En efecto, la sociedad funcionaría como si sus constituyentes fuéramos libres, porque es el único sentido que tendrían los premios y los castigos a la hora de ensalzar o condenar ciertas pautas de actuación sociales. Pero, claro está, para la base de la psicología del comportamiento, los premios y castigos son maneras de incentivar y desincentivar modos de actuación, como ocurre con cualquier animal o ser vivo con la suficiente capacidad de aprendizaje —reflejos condicionados en un sentido general—. Más concretamente, y caracterizando la cuestión según una dimensión evolucionista, es preciso hacer una distinción, en cuanto a su potencial adaptativo,

entre la adaptación globalmente instintiva que caracteriza a la mayor parte de los animales y la adaptación, digamos, simuladora que caracteriza plenamente, cuando menos, a los homínidos más recientes.

La adaptación instintiva funciona en un medio en que un comportamiento automático sería el más viable. Dicho automatismo sería ineficaz para alcanzar una adaptación que considerara el futuro en un mediano o largo plazo, objetivo que sí se lograría mediante la adaptación simuladora (racional-autoconsciente). De tal modo esto es así que en vez de un comportamiento automático sería más adecuado considerar por adelantado distintas opciones e inclinarse por la más pertinente para la supervivencia. Por supuesto que todos los organismos «eligen» siempre que pueden, dentro de un marco más o menos estrecho, la opción filogenéticamente trazada que pueda ser mejor para su supervivencia y reproducción. Por ejemplo, si colocamos delante de un carnívoro un plato de carne cruda, otro de carne cocida, un plato de verduras y otro con pastelería variada, indudablemente se inclinará por la carne cruda. Ahora bien, si las opciones se constituyen en la carne cruda de distintos animales (vacuno, porcino, ovino), la opción elegida ya no será quizá tan indudable, y quizá se realiza de un modo aleatorio. Lo mismo ocurre cuando cualquier ser humano va a comer a la carta y elige aquellos platos que le resultan más apetecibles. Estos normalmente serán los más sanos desde un punto de vista filogenético, aunque no actual, teniendo en cuenta que nuestras pautas comportamentales no han evolucionado drásticamente desde que éramos humanos primitivos y la

adaptación siempre va por detrás de la realidad actual. Tanto en la calidad como en la cantidad de la ingesta, nos puede apetecer el alimento que resultaría idóneo en otra época —algo azucarado—, pero no en la actualidad.

O sea que la opción adaptativa instintiva sería propia de un medio relativamente homogéneo, en el que hubiera poca variación en las expectativas de lo que pueda ocurrir, por lo que un comportamiento automático sería adaptativamente el más idóneo. Contrariamente, cuando el comportamiento es heterogéneo, su consolidación etológico-genética obedecería a la alta variación relativa en las expectativas, lo que haría que un «verlas venir» para elegir la opción más adecuada primara adaptativamente con respecto a la otra opción. De manera que, desde una perspectiva filogenética, no ser libre prima adaptativamente en un medio lo suficientemente homogéneo. Mientras que en un medio significativamente heterogéneo primaría tener una libertad de acción mucho menos constreñida por el instinto. Por cierto, es posible que la heterogeneidad no esté precisamente en el medio propiamente dicho, sino en «el otro» (en el congénere), y ponerse en su lugar, mediante lo que se conoce como una teoría de la mente,[45] suponga la existencia de una heterogeneidad externa más que notable.

De manera que la libertad existiría para programar el futuro adaptativamente dentro de unos cauces opcionales centrados, para entendernos, en el medio y largo plazo. Porque a corto plazo hay que actuar ya y «sin pensar», de modo que la opción instintiva sería la que primaría de entrada. De manera que en el ser

humano tendríamos la típica adaptación facultativa, instinto/simulación en este caso, en la que el instinto no estaría tan desarrollado como cuando es parte primordialmente de una adaptación fija, que sería el caso general en los animales no humanos.

El sentido de la muerte

Como ya se ha mencionado, una opción futura nada apetecible es la aceptación o el rechazo de la propia muerte, contemplada en la de «los otros». En consecuencia se impone la búsqueda de posibles alternativas, una de las cuales —quizá proveniente del rechazo— es la consideración de una supervivencia más allá de lo que todos advertimos como aniquilación orgánica. La ciencia trabaja en esta dirección elucubrando que, en esencia, todos seríamos un acervo de recuerdos estructurados en una identidad esporádica. Si esa información plasmada en recuerdos se pudiera digitalizar, para su posterior incorporación en un soporte orgánico construido a propósito, se podría así sortear la muerte orgánica tradicional —el físico Roger Penrose recoge esta posibilidad en una de sus obras más vendidas—.[46] Otras soluciones científicas, de suyo más ortodoxas, como el retraso progresivo de la senectud y la muerte aparejada, parecen ser técnicamente más complejas, porque el deterioro orgánico está programado genéticamente y es potenciado por la selección natural. Por eso existe el proceso reproductivo, para mantener la esencia de la vida, los genes/replicadores, a expensas de lo accesorio, el soma, al menos en los llamados animales superiores.

Para entendernos, según esta perspectiva «una gallina no sería más que la manera que tiene un huevo de hacer otro huevo». Pa-

ra el mencionado Richard Dawkins somos vehículos que transportamos genes, y como los vehículos se desgastan por el uso, los genes, en su calidad de replicadores generales, tienen que cambiar de contenedor locomotor (animales) o sésil (plantas y ciertos animales, como los percebes en estado adulto). La situación clara en todo caso sería mantener la identidad esporádica, aunque el acervo de recuerdos variara con el tiempo, de modo que las experiencias más antiguas se fueran borrando también progresivamente, dada su cada vez más irrelevante incidencia en la vida que se vaya fraguando.

De hecho, el núcleo más dramático del sentido de la existencia estaría en la supuesta pérdida de la propia identidad, por muy esporádica que esta sea. Dicha pérdida se constituye en el núcleo aterrador del que trata Unamuno en su obra clave sobre el tema.[47] Y sin embargo, esa identidad se pierde al conciliar el sueño, aunque luego se recobra al despertar. La identidad también se va perdiendo con la edad en muchos casos, cuando avanza un proceso de demencia senil en sus diversas formas. De hecho, si la muerte no existiera y la identidad se conservara, la cuestión del sentido se mantendría debilitada en el trasfondo, e incluso acabaría desapareciendo, siempre y cuando el organismo estuviera absorbido por cuestiones relativas a la supervivencia que no fueran especialmente frustrantes.[48]

Adaptativamente, la cuestión de la identidad personal es crucial para el tipo de estrategia de supervivencia y reproducción de los homínidos. En efecto, contemplar el pasado, o sea hacer de la historia parte fundamental de nuestro medio, para asegurarnos

en lo posible el futuro, exige identificarnos como individuos. La exigencia en cuestión se centra en salvaguardarnos constantemente, de manera que nuestra «libertad» viene a ser orgánicamente consustancial a nuestra «identidad». A pesar de su pensamiento sugerentemente naturalista en este aspecto, Nietzsche yerra de plano cuando critica el *ergo sum* cartesiano, pues cree que el «yo pienso» se debería sustituir por un «se piensa», de la misma manera que se dice que llueve o hace frío.[49] Cuando el comportamiento no es instintivamente automático se necesita un sujeto identitario que controle su propia supervivencia, aunque sea a ratos.[50] En definitiva, la obsesión de todo ser humano por mantener su propia identidad es, en efecto, la pauta más importante de su supervivencia, y la contemplación de su aniquilación con la muerte orgánica es en consecuencia motivo de exasperación general.

Los estudios de la neurofisióloga inglesa Susan Adele Greenfield sobre la base orgánica de la identidad son especialmente relevantes en este sentido (Greenfield, 2002). Aparentemente, y a pesar de nuestra obsesión por la propia identidad, lo ideal es mantenerla en una especie de limbo en el que su protagonismo esté atenuado. Cuando no ocurre así entramos en una fase depresiva. Nuestra identidad se reforzaría con el número de conexiones neuronales en el lugar adecuado del cerebro, de modo que un exceso de conexiones supondría una sobrecarga identitaria insoportable. Por otro lado, una pérdida de identidad discreta genera euforia, como cuando tomamos un buen café o cuando un buen vino hace que nuestra referencia de nosotros mismos

por momentos se borre hasta cierto punto. Con la ingesta de lo que se denominan drogas duras, la pérdida de la identidad se torna excesiva, por no mencionar los efectos secundarios que se producen con el abuso, que como se sabe son muchos y nefastos. A la hora de volver a la normalidad, la pérdida placentera de la identidad es contrarrestada por un bajón anímico, que puede resultar tanto más depresivo cuanto mayor haya sido la sensación de euforia experimentada, como se manifiesta sobradamente en esa condición patológica que se conoce como depresión bipolar.

Paradójicamente, pues, se diría que dejar de existir conscientemente supone por momentos una sensación especialmente agradable, así como existir con una intensidad consciente desmesurada es notablemente desagradable, aunque también lo sea por momentos.

El sentido de la ciencia y de la tecnología

Lo dicho anteriormente nos conduce, desde la perspectiva darwiniana, al centro de nuestra idiosincrasia biológica, donde, de hecho, confluye todo el pensamiento humano en su devenir filogenético. Y es que nuestra adaptación básica es, por decirlo así, una solución adaptativa de emergencia, y por lo tanto provisional, lo que no quita, claro está, que se ejerza con toda la fuerza adaptativa necesaria. Todos los organismos tenemos en común, entre otros, dos factores básicos en lo que concierne a nuestra estrategia de supervivencia. Primero, dependemos, trivialmente, de ciertos recursos para mantener a punto la negentropía que sostiene nuestra estructura. Y segundo, también trivialmente, cuanto más se facilite el acceso a esos recursos tanto mejor, por

las mismas razones. La conclusión es que existe una tendencia orgánica, potenciada por la selección natural, a simplificar el medio homogeneizándolo y haciéndolo, en consecuencia, previsible. Pensemos que en el ser humano esto se consigue con las diversas revoluciones que puntúan su historia, especialmente en lo que se refiere a Occidente, ya se trate de la revolución agrícola, la revolución industrial o, últimamente, la revolución informática. Todo conduce a una mayor simplificación del medio, una mejor accesibilidad a los recursos y una previsión más ajustada de lo venidero. Es verdad que la actualización tan extrema de esa tendencia adaptativa afecta a una porción muy particular de la población humana, aunque más allá de Occidente también se está en ello. Asimismo, existe el riesgo de que esa simplificación sea tan extrema que el medio artificial que se está creando se desfonde y el resultado sea el fin de la humanidad, como ya intuyó, según una perspectiva análoga, el conocido astrofísico y excelente comunicador Carl Sagan.

Con la simplificación del medio viene aparejada una simplificación de la adaptación global que afecta al organismo. Dicho de otro modo, existe una tendencia natural al parasitismo, una situación incontrovertible, como demuestra la historia filogenética de la vida *in toto*. De hecho, de los cinco reinos en que muchos dividen el dominio Eukarya (Animalia, Plantae, Fungi, Chromista, Protozoa) dos en su totalidad (Animalia y Fungi) son de origen filogenético más reciente y son en su totalidad parásitos: su manera de acceder a los recursos consiste en consumir otros organismos que metabólicamente facilitan y simplifican la inges-

ta de esos recursos. Es más, en todos los casos la complejidad progresiva de los organismos en su devenir evolutivo es más aparente que real. En esencia, un organismo pluricelular no es más que una asociación orgánica de individuos (células, bacterias, virus) que simplifican su identidad asociándose entre sí para incrementar su eficiencia parasitaria. ¿Qué es un cromosoma en el fondo sino una asociación vírica?

El ser humano, especialmente en Occidente, no solamente es el parásito más consumado que existe hasta la fecha, por derecho natural, por así decirlo, sino que está creando un organismo artificial (el mundo tecnológico) que consuma su afán y devenir parasitario del modo más eficaz posible. Como todo huésped, ese organismo artificial, es decir, el mundo tecnológico, no solo facilita nuestra supervivencia sino que hace que de parásitos facultativos nos convirtamos en parásitos obligados. Por ejemplo, de un tiempo a esta parte es cada vez más difícil imaginar un Robinson Crusoe, tomado de la población normal de Occidente, que pudiera sobrevivir del modo en que lo hizo el personaje de Daniel Defoe (creado en 1719).

Volviendo a la tesis del mencionado Britton, la conclusión parece ser que en el nivel personal, o bien la cuestión del sentido afecta de un modo negativo (o sea, la vida tiene poco sentido, en el mejor de los casos), o bien la cuestión no preocupa en absoluto. De acuerdo con la proyección etobiológica darwiniana parece claro que quien está a disgusto, cualquiera sea la razón, genera un estrés orgánico que sustrae sentido a la existencia. Por el contrario, a quien, por decirlo así, no le falta nada, la cuestión del

sentido se le plantea en todo caso como una cuestión académica. Bien es verdad que cuando cierta carencia se satisface de un modo inesperadamente favorable, como ocurre en un estado de enamoramiento sexual correspondido, la existencia adquiere un sentido insospechadamente positivo, aunque sea de corta duración.[51]

El sentido de la indigencia

El sentido es entonces como la sensación de bienestar orgánico que entre los humanos se suele denominar felicidad. Dicho bienestar iría contra la selección natural, de la misma manera que lo hace darle un sentido a la existencia. El bienestar y el sentido positivo con él aparejado hacen bajar la guardia en la lucha por la existencia. El bienestar y el sentido positivo hacen que nos confiemos en un mundo hostil de recursos escasos, por lo que ambos factores están ahí como la zanahoria que hace que el burro se mueva, aunque nunca alcance su objetivo.

La selección natural en el diseño de estrategias de supervivencia, después de 3 500 millones de años de evolución, deja pocos cabos sueltos, aunque sea una selección natural circunstancial. Según lo estipulado, parecería que la mayor parte de la población del orbe, contemplada desde la opulencia de parte de Occidente, sería sumamente miserable. Viviría al día de un modo tan precario que resulta incomprensible cómo se puede resistir tanta infelicidad, o sea, tanta ausencia de sentido. Entre los habitantes de las grandes urbes de Occidente es posible advertir aquí y allí a mendigos que viven a la intemperie durante años, e incluso décadas, comiendo y durmiendo mal, apenas satisfaciendo lo que la

mayor parte de los individuos bien establecidos del entorno consideran necesidades básicas.[52]

Sin embargo, los «pobres de la tierra resisten». La situación es parecida a cuando se contempla a un enfermo con una demencia senil. Se siente pavor, aunque el enfermo vive en su mundo, absurdo tal vez, incluso quizá no solo no es infeliz, sino que es posible que ni siquiera vislumbre ya por adelantado su propia muerte, como hacen el resto de los mortales relativamente sanos. Y es que por la llamada «teoría de la mente» *(theory of mind)* todo individuo se pone en el lugar del otro, sobre todo cuando ese otro lo pasa mal, especialmente desde la propia perspectiva. Porque esa es una manera de escapar naturalmente de un estado indeseable a fin de perseguir la propia supervivencia y la reproducción. Ahora bien, una vez en ese estado, la estrategia de supervivencia varía por completo y está encaminada a resistir todo lo posible con la esperanza tácita de que todo mejorará en el momento menos pensado o, incluso, con el autoconvencimiento de que cabe mantenerse ajeno a las necesidades propias de los hombres «débiles», en lo que se conoce como síndrome de Diógenes en sus diversas variantes —aunque en verdad sea la condición por la que ancianos seniles acumulan todo tipo de basura, *syllogomania*—. O sea que la sensación de infelicidad y de falta de sentido se mitigan naturalmente hasta el punto de que se puede seguir con una vida miserable indefinidamente, incluso conservando un grado de salud que, desde el punto de vista del que «lo tiene todo, o casi todo», parece milagroso.

Por otra parte, convertirse en un «pobre de la tierra» es sencillísimo. Basta con un revés económico lo suficientemente gravoso que nuestros próximos no puedan paliar, para que la víctima de pronto o gradualmente se convierta en un indigente. Esto, por ejemplo, ocurre en las separaciones matrimoniales, en la que uno de los cónyuges tiene que abandonar una vivienda hipotecada y no tiene recursos para adquirir otra vivienda, alquilarla o irse a vivir con un conocido o un familiar. De manera que, para empezar, la pernoctación a cubierto queda comprometida. Y con esta circunstancia, la caída en la indigencia de un modo progresivo, por no decir inmediato, es casi inevitable. Casos semejantes se dan en todas las grandes urbes.

Por otra parte, en el contexto social de Occidente, el cristianismo, con su encomio de la pobreza como un medio de vida idóneo (Mt 13,22), ha dejado también su marca en un sentido amplio, primero en la variante católica y luego en la variante protestante, explicada por la famosa tesis de Max Weber acerca de la ética protestante, según la cual ser rico sería un síntoma de estar entre los elegidos, siempre y cuando la riqueza sea un instrumento para crear más riqueza y no para gozar de este mundo. De manera que incluso en el Occidente secularizado tales valores continúan vigentes como trasfondo, como bien señala Robert King Merton (1910-2003), sociólogo norteamericano de Harvard, con su tesis sobre los CUDEOS (Comunismo, Universalidad, Desinterés particularista, Escepticismo Organizado), según la cual la ética de los científicos secularizados es una transposición de la ética protestante en el sentido de Max Weber.

El sentido de la existencia, como el bienestar anímico, se siente o se deja de sentir por momentos, aunque se tenga una especie de pose permanente según las ideas principales que rigen nuestra existencia. Dicha pose establece diferencias radicales entre los seres humanos que conviven en una misma estructura social y tensa su convivencia (nos referimos de nuevo a Occidente y más concretamente a España). Quien le encuentra sentido a la vida de alguna manera acusa de ceguera existencial a su antagonista, mientras que este a su vez acusa a su oponente de infantilismo (falta de madurez) en lo relativo a sus creencias. Es más, la creencia, de cierta manera, se asocia a una ideología política de derechas, según la concepción de que «si me va bien es porque Dios está conmigo», argumento muy afín a la tesis de Weber sobre el espíritu del capitalismo y la ética protestante, que con cierta matización puede extenderse perfectamente al catolicismo. Mientras que para la ideología de izquierdas, cuya colectividad procede normalmente de un nuevo orden de cosas con respecto a un orden anterior de carácter más o menos tiránico (Antiguo Orden), la acusación es que sus antepasados y buena parte de la humanidad cercana han sido explotados con la connivencia eclesiástica y poniendo a un Dios que no existe por testigo. De esta manera, la cuestión del sentido y su relación con la autoconsciencia recibe una interpretación marxiana, y entramos de lleno en un entramado que desde una perspectiva naturalista tiene mucho que ver tanto con la sociología de la religión como con la sociología de la filosofía y de la política, o sea, con la sociología del conocimiento, especialmente en la ya señalada línea de Pierre

Bourdieu. Y es que para el darwinismo la dinámica de grupos sociales en un sentido amplio, como el político, se remite a una dinámica más restringida, a saber, la dinámica familiar, que a su vez tiene su base en la doctrina del «gen egoísta».

Desde la perspectiva adaptativa específica del ser humano «ni se perdona ni se olvida», los agravios que traicionan el altruismo recíproco tanto en el presente como en el pasado se recuerdan y se exige una reparación equivalente, con los intereses de demora y las compensaciones que correspondan. Esta tarea pasa de generación en generación, pues «los genes» permanecen.[53] Por eso, lo que se denominan «injusticias sociales» en realidad no son más que violaciones de ese código genético tácito, o sea, de ese genoma simbólico/totémico que se remite al altruismo recíproco (o egoísmo calculado), y que en la especie humana tiene una significatividad concreta por la preponderancia de la estrategia simulatoria sobre la instintiva. Así, por ejemplo, la polémica ley de la Memoria Histórica en la España reciente obedece a esta problemática. Igualmente, la política del «punto final» (especialmente en contextos hispanoamericanos) es bioantropológicamente inadmisible, puesto que pretende obviar una reparación que, desde la perspectiva del gen egoísta, es siempre insoslayable. Como se sabe, entre ciertas especies de murciélagos-vampiros hay intercambio de alimentos (de sangre) entre los que han tenido suerte en sus salidas nocturnas y los que no, y el vampiro que no comparte es recordado por sus congéneres, y en su momento, llegado el caso, hay reciprocidad, es decir, «no se devuelve bien por mal».[54]

Claro está que aunque el sentido de la existencia se adscriba en su generalidad a un credo político, que a su vez tendría una base histórico-social, esto no quiere decir que la ausencia de sentido no suponga un malestar más o menos intenso que conduzca incluso a una patología depresiva y que, por tanto, esa sensación anímica negativa de un modo u otro se intente evitar.

Ahora bien, ese malestar también respondería a una etología de las relaciones humanas que es importante dilucidar. En concreto, y ya concluyendo estas reflexiones en torno al sentido, se ha de decir que nadie se puede criar en una especie de isla desierta sin contacto con ningún congénere humano. Sabemos por los llamados «niños salvajes» que el desarrollo psíquico se estanca debido a la imposibilidad de aprender a hablar o comunicarse durante el correspondiente período crítico controlado por los cronogenes que se tercien. El individuo afectado queda, en efecto, estancado en un estadio instintivo en que toda «última pregunta» deja de tener sentido. Es decir que puede haber una fase depresiva, como ocurre también en los animales superiores, pero en el nivel más propiamente instintivo, en relación con la autoconsciencia, cuyo desarrollo depende de la interacción social.[55] De manera que para analizar la cuestión de la ausencia de sentido existencial debemos retornar a las ideas de Karl Britton y considerar el tipo o los tipos de carencia que tenemos independientemente de los factores sociales anexos,[56] lo que se conoce como subjetividad. Existen dos factores psicosociales definitivos en esta dirección, uno es, como ya se ha mencionado, la relación en-

tre la estructura de nuestro neopalio y el número de personas con que nos relacionamos. De manera que cuando ese número supera el centenar y medio se produce una saturación social personal.[57] El otro factor es la vida en un medio artificial, como el medio urbano, en el que nuestra etología no tiene campo de acción.[58]

Desde luego, de forma hasta cierto punto independiente de las influencias psicosociales y de las intenciones subjetivas que confieran sentido a nuestra vida, existe otro factor que tenemos en común con el resto de los seres vivos. Este factor se remite a acciones que, contra todo pronóstico, dan sentido a la existencia. Esta última consideración, por tanto, le da pleno contenido naturalista a nuestra pretensión consciente de sentido, aunque desde un punto de vista técnico dicha circunstancia se considere como «objetivismo instrumentalista». Se trata de la idea de que la realización de ciertas acciones, independientemente de nuestra supuesta intencionalidad, simplemente llena de sentido nuestra existencia. Por ejemplo, de acuerdo con la concepción del sentido moral innato que se deriva de la concepción darwiniana, perfectamente podría ocurrir que cuanto más beneficie uno a los otros mayor sentido adquiera la propia existencia, independientemente del bienestar que resulte de ese altruismo. De hecho, todos podemos constatar que existen acciones que no nos apetece nada llevar a cabo y que, sin embargo, una vez que nos embarcamos en ellas, por aburrimiento, obligación o casualidad, nuestra vida cobra sentido, aunque sea simplemente porque la cuestión del sentido deja de incidir en nuestro ánimo. Claro está que, de

acuerdo con el nihilismo darwiniano, no tiene sentido ni siquiera «el sentido», es decir que en el mejor de los casos existe un simulacro de sentido. El sentido en este «sentido» es simplemente una característica orgánica que puede ser funcional o disfuncional, según los casos. Es más, aunque en teoría una actitud nihilista no tenga representación alguna en un contexto sobrenatural, en la práctica, aunque Dios existiera, la situación humana seguiría abierta al nihilismo (no hay más que leer el Eclesiastés). Por ejemplo, desde la perspectiva de Schopenhauer nuestras vidas carecen de sentido, aunque lo tengan esporádicamente por las razones aludidas. Esto sería así no solo por nuestra situación orgánica derivada a posteriori de la interpretación darwiniana, sino por nuestra insatisfacción neta originada porque no conseguimos lo que queremos, y si lo conseguimos, luego de una satisfacción meramente puntual, el tedio termina ocupando el lugar de la insatisfacción previa.

En la búsqueda personal de dar sentido a su existencia, Schopenhauer coincide con su discípulo (luego disidente) Friedrich Nietzsche acerca del sentido pleno que suministraría el arte, una línea de pensamiento que luego siguen Heidegger, Adorno y el mismo Habermas, y de la que está muy imbuida la filosofía germana. Para Schopenhauer el arte es como un refugio protector del sinsentido de la existencia, mientras que para Nietzsche el arte es el último desafío de los fuertes ante los débiles amparados por la teoría de Darwin. De manera que el superhombre, así instaurado en la estética nietzscheana, estaría por encima de todo sinsentido con una *Wille zur Macht* (voluntad de poder) ajena a

toda cuestión finalista. Heidegger, por su parte, aunque repudie a Nietzsche como último baluarte del «olvido del ser», recoge la idea de que el arte da sentido a toda actividad humana, sobre todo en una época de penuria tecnológica como la actual.[59]

En la tesis que aquí se está defendiendo, el organismo busca, si así procede, el lugar más apetecible para desarrollar su existencia. Es más, el hombre, con su imaginación, recrea el entorno más apetecible posible para dar sentido a su existencia. Y esta es precisamente la tesis heideggeriana expuesta de un modo naturalista. En esencia, en el lenguaje de Heidegger las obras de arte se convierten en paradigmas ontológicos que adquieren la función de «modelos para la realidad»,[60] es decir, las obras de arte expresan e intensifican las experiencias vitales de los hombres. Pero Heidegger pone una condición importante para potenciar esta explicación: despojarnos de nuestra subjetividad, de manera que la dualidad sujeto-objeto desaparezca. Si no es así cerramos nuestra experiencia en falso y la ausencia de sentido persiste. Esta tesis heideggeriana crucial concuerda asimismo con la darwiniana, teniendo en cuenta que, según el darwinismo actual (*ultradarwinismo*, para muchos), el sujeto es algo efímero, sobre todo porque en el ser humano, como ocurre con muchos otros organismos, el replicador no coincide con el sujeto individual. Más aún, Heidegger no niega la realidad de la relación del sujeto con el objeto, ni su separabilidad. Lo que el autor alemán indica, en línea con el naturalismo que aquí se estipula, es que nuestra experiencia de esa separabilidad deriva de, o presupone, otra experiencia más fundamental: la unión íntima entre sujeto y objeto que reflejaría

a su vez la unión íntima entre genotipo (sujeto) y medio (objeto) en el fenotipo. La consecuencia obvia es que nos damos cuenta de que nuestro mundo no es «el mundo», y que los mundos ajenos de los otros tienen tanta razón de ser como el nuestro, por más que haya solapamientos más que significativos. No reconocer esta realidad es enfrentarnos a los molinos de viento como si fueran gigantes (entra en juego el principio de caridad epistémica de Donald Davidson).

El problema al que, sin embargo, no se enfrenta Heidegger ni posiblemente ninguno de sus continuadores, que no seguidores, es el que deriva de la sensación continuada de plenitud en un modelo de la realidad tan idóneo como falso. El problema de lo sublime, en fin. Entonces el organismo en general, y el ser humano en particular, pierden confianza en su situación *cuasi*-paradisíaca, ambos «saben» que la situación no es realista, de modo que se reconduce por momentos la propia vida hacia una realidad más hostil, menos apetecible, para no perder contacto con la realidad más realista que está siempre ahí, desconfiando de la realidad modélica que puede desvanecerse en cualquier instante. El animal lo hace por instinto y el hombre en buena medida conscientemente. Del mismo modo que la sensación de ausencia de sentido impulsa a recrear una realidad en la que esa ausencia se mitigue, la sensación de exceso de sentido desencadena un movimiento en la dirección contraria. Lo mismo ocurre cuando un exceso de sensación de identidad conduce a la depresión monopolar y los correspondientes antidepresivos diluyen esa sensación identitaria venida patológicamente a más.[61] El sentido, como la

identidad y tantas otras funciones psicológicas, debe potenciarse en su justa medida para no ocasionar patologías indeseables.

V
EL OTRO

El sentido de la existencia humana está, huelga decirlo, inextricablemente unido a la existencia del otro, lo que supone igualmente una relación de índole ética insoslayable. En este capítulo, y dada la perspectiva de los capítulos anteriores, se impone entonces un nuevo tipo de hermenéutica ética basada asimismo en una retórica del comportamiento que nada tiene que ver con la ética mínima proclamada particularmente por la Escuela de Frankfurt en la figura de Habermas. Tampoco se identifica sin más con la ética naturalista surgida en el contexto de la teoría de la selección natural, por muy irresistible que sea esa interpretación. Ni es cuestión de introducirse en la última moda al respecto, derivada de consideraciones pertenecientes a la llamada neuroética.[1] La ética naturalista de corte darwiniano que aquí se propone sería, por el contrario, una ética de la responsabilidad que tendría su base en una connotación instrumentalista de la existencia humana, una connotación compartida en principio con los propios congéneres y con los otros seres vivos de acuerdo con la premisa benthamiana de que «no tiene derechos el que piensa sino el (lo) que sufre».

Se trata de repasar el pensamiento ético de Occidente a grandes trazos desde la perspectiva darwiniana, tomando como punto de origen el pensamiento griego, especialmente en lo que concierne a la *Política* y, sobre todo, a la *Ética* de Aristóteles. Se defiende aquí que tanto la ética propiamente aristotélica como la «interferencia» cristiana y la derivada del Renacimiento y el Ba-

rroco (Descartes), y especialmente de la Ilustración en la figura de Hume, se pueden enlazar ontológicamente a la hermenéutica darwiniana.[2] Lo mismo sucede con la supuestamente novedosa derivación que implica la fenomenología de Heidegger, así como la de sus seguidores franceses (Foucault, Lévinas, Derrida) y predecesores alemanes (Schopenhauer, Nietzsche). Y, por fin, siguiendo la pauta de este texto, se trata de vincular la ética con la estética de una manera a la sazón naturalista, del mismo modo que la estética y el sentido de la existencia están profundamente vinculados en lo que se refiere al proceso de supervivencia y reproducción como fin último de toda existencia orgánica.

La base aristotélica

Desde los griegos clásicos, la tradición ética de Occidente ha estado inextricablemente unida a la concepción de lo estrictamente humano, con objeto de poner en práctica lo que desde el darwinismo de última hornada sería una estrategia individual óptima de supervivencia y reproducción (vía los replicadores de turno) enmascarada por una mínima estrategia común de convivencia. La idea central es que el núcleo de lo estrictamente humano se asienta en un principio moral por el que se asume una responsabilidad por el bienestar del otro (siempre que el otro, aunque sea inadvertidamente, haga lo propio). Esta es la de cal. Por la de arena, se sería tácitamente más o menos humano según la pujanza de ese principio en el propio ser individual. De manera que cuanto menos humano fuera el otro, desde perspectivas concretas, se tendría una responsabilidad menor por su bienestar. Por ejemplo, según la perspectiva paulina, la humanidad se ve

disminuida por la relación sexual, y de acuerdo con el cristianismo más añejo en general se disminuye humanamente por el pecado, que, si es mortal, nada menos que mata el alma, aunque sea momentáneamente. Ahí está la base de la historia moral de Occidente, solo son iguales los que son iguales según criterios grupales antropológicamente manifiestos *(Parsifal)*. Heidegger —ese católico viejo por devoción, luterano por obligación, y no creyente por persuasión— dirá que el hombre es rico en mundo, que el animal es pobre en mundo y que el mineral no tiene mundo. Pero Heidegger no se detiene a analizar directamente cómo está repartida esa riqueza entre los hombres (uno de sus vástagos intelectuales, en parte muy a su pesar, Emmanuel Lévinas, ha hecho de su tarea precisamente ese tema que Heidegger de alguna manera obvia o elude). De modo que desde la fenomenología del pensador alemán lo moral se da por sentado, mientras que el debate se fragua en torno a su origen y su área de aplicación.

La historia sobre el tema se iniciaría con Aristóteles, en el sentido de que, posiblemente, es el autor macedonio quien proporciona un marco de referencia acorde, en un principio, con lo que se puede considerar como la concepción de realidad humana que le da forma a lo occidental. En la tan traída y llevada *Ética a Nicómaco*, Aristóteles hace hincapié en la importancia para todo lo humano de lo que denomina «causa final». Los humanos tendríamos una serie de deseos cuya satisfacción racional se encamina a una más bien «misteriosa» vida buena. Estos deseos se traducen en «pasiones morales» que nos predisponen a una actividad ética cuyo desarrollo radica en hacer de la virtud un hábito. Lo cual,

visto desde la perspectiva de nuestros días, no deja de ser un juego de palabras que nos atrapa intelectualmente y genera toda una industria —cátedras, congresos, tratados eruditos— sobre lo que quiso decir Aristóteles y si lo que quiso decir tiene validez atemporal, amén de cuestiones afines, y en esas estamos.

Pero prosigamos desbrozando esta maleza hermenéutica desde un naturalismo lo más adogmático posible. Sería la razón la que marca la pauta, especialmente la prudencia o razón práctica. La «biología» teleológica de Aristóteles plasmada desde su metafísica constituye el marco referencial de su concepción sobre la naturaleza humana. Toda acción humana sería intencional, siempre habría un objetivo a la vista, aunque no fuera más que como medio para alcanzar otro objetivo más importante, todo ello encaminado a la consecución última, como objetivo final, de la citada vida buena. La vida buena estaría constituida por bienes secundarios, como la salud, que sería el objetivo del arte de la medicina. Pero todo bien se dirige en última instancia a la *eudaemonia* o estado de perfección humana en el que el deseo se extingue. Se accede así al «nirvana» en su versión occidental, en el que la autosuficiencia intelectiva es completa, aunque dependa para su sostén de la satisfacción de las distintas necesidades cotidianas que otros (los esclavos, las mujeres y semejantes) se encargan de solventar.

De manera que Aristóteles cree que los seres humanos tenemos una naturaleza específica cuyo florecimiento es tarea de cada individuo, de modo análogo al artesano que realiza de forma plena su oficio con el producto final de su actividad. Comparti-

mos fines secundarios con otros seres vivos, como la nutrición y el crecimiento con las plantas, o la percepción sensorial con los animales. Pero lo que sería inherentemente humano sería la racionalidad.

Después de una primera parte más bien descriptiva, el resto de la ética nicomaquea trata de explicitar la intuición aristotélica intentando especificar cuáles son las virtudes o cualidades del alma que conducen al florecimiento de lo humano. Para lograr la *eudaemonia* son necesarios no solo los aspectos morales de la virtud, sino también los intelectuales, propios de la razón. Lo dicho no quita, como bien se sabe, para que Aristóteles considere que los esclavos solo son humanos en apariencia, y que el grado de humanidad va parejo a la educación que se recibe y al nivel de salud mental que se posee, de modo que no se quede uno estancado satisfaciendo pasiones inferiores *(akrasia)*. El germen de lo humano y sus limitaciones quedaba así sembrado en Occidente.

La altura humeana

Desde Aristóteles hasta Hume encontramos un largo periodo antinaturalista, aunque salpicado de breves intervalos naturalistas encarnados por Protágoras, Gorgias, Carneades, Lucrecio, Séneca, Galeno, Celso, Sexto Empírico, Johannes Scotus Erigena, Gerbert d'Aurillac, Algazel, Averroes, Maimónides, Juan Duns Escoto, Roger Bacon, William Ockham, Maquiavelo, François Rabelais, Michel de Montaigne, Francisco Sánchez «El Escéptico», Juan Huarte de San Juan, Hobbes, Spinoza, John Toland, etcétera. Con Hume la noción de intencionalidad, clave en un principio para diferenciar a los humanos del resto de los seres vi-

vos, se diluye y lo moral pasa a formar parte de la psicología al uso. De manera que Hume propone la existencia de un «sentido moral» propio de los seres humanos (derivándolo de Francis Hutcheson) que en Darwin adquirirá un estatus biológico completo.[3] Y, claro, como sucede con el sentido de la vista u otros sentidos, dicho sentido moral puede tener defectos o incluso estar ausente, de modo que cabe la posibilidad de que exista una ceguera moral como patología sensorial. Así, en su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume ataca la idea de una racionalidad moral, según la cual los principios morales únicamente se pueden intuir por medio de la razón especulativa, como aventuran sus coetáneos de corte utilitarista.[4]

De hecho, para Hume los principios morales no son ni hechos propiamente constatables ni intuiciones racionales, simplemente serían creaciones individuales generalizables en su caso. Pero claro, esas creaciones tendrían su origen en un sentido moral más o menos desarrollado. De manera que sí habría unos hechos casi empíricos, o conatos (en el sentido spinozista), que servirían de plataforma factual para el desarrollo de una moralidad diferenciada según culturas y propensiones varias. Esto es justo lo que se derivaría del pensamiento darwiniano más ortodoxo y desbarataría la falacia naturalista, intuida por Hume, en cuanto a que lo que debe ser no se puede deducir de lo que es.

Pero Hume no las tiene todas consigo al respecto, pues al mismo tiempo no argumenta a favor de un irracionalismo moral o emotivismo. Más bien considera lo moral como una característica de la naturaleza humana más inmediata y obvia que lo racio-

nal: el sentido moral (como casi siglo y medio después haría Darwin). Para Hume, las distinciones morales no implican una matización racional de ideas, su explicación es que «dicha distinción se debe hacer por medio de algún tipo de impresión, sentimiento o sensación».[5] Lo moral se basa entonces en una sensación natural, de modo que «no inferimos que algo es virtuoso porque nos complazca, sino que porque nos sentimos complacidos de un modo peculiar pensamos que la acción es virtuosa».[6] O sea que, en última instancia, el criterio de Hume es estrictamente naturalista. De manera que Hume, junto con una teoría de la evolución secularizada, sería grosso modo, permítase el anacronismo, semejante a Darwin, ya que en el caso de Darwin lo que se trata de destruir no solo es un sentido teológico de lo moral, sino también un sentido racional de lo moral —como el que podría representar el utilitarismo de John Stuart Mill—. Es más, no solamente el catolicismo, sino tanto el calvinismo como los sectores puritanos afines entendían la conciencia como una extensión del Espíritu Santo enraizada directamente en el alma humana. De modo que la conciencia no era algo natural, sino sobrenatural. Para Hume, sin embargo, la conciencia es sobre todo un sentimiento natural que acompaña y revive en propia carne, de algún modo, el sentimiento del prójimo: una «teoría de la mente», como la llamaríamos hoy, siguiendo a Michael Tomasello, lo que supone ponerse en lugar del otro, vamos.

Para Darwin, en efecto, ese sentimiento espontáneo hacia el otro es la clave de lo moral —idea también comentada *in extenso* en la *Teoría de los sentimientos morales* (1759), de Adam Smith, pu-

blicada justo cien años antes que *El origen de las especies*—. Darwin destaca especialmente la circunstancia de que los seres humanos requerimos el afecto y cuidado de nuestros progenitores por un período de tiempo prolongado. De manera que, tanto en el caso de Darwin como en el de Hume, el afecto parental sería la forma más elemental de consideración hacia el otro *(sympathy)*. La deducción evolucionista de Darwin es que los humanos que tuvieran más desarrollada esa característica serían favorecidos por la selección natural en su supervivencia y, por supuesto, en su posterior reproducción. En principio, y de acuerdo con los cánones darwinianos actuales, esto último sería «mucho decir», pero bueno, la idea debe quedar clara.

Desde la perspectiva darwiniano-humeana, la base para una ética naturalista estaba servida. Sucesores inmediatos de Darwin, como su discípulo, el psicólogo George John Romanes (1848-1894), adoptaron esa interpretación global, y también la adoptaron Conwy Lloyd Morgan (1852-1936), discípulo de Romanes, y Herbert Spencer (1820-1903). Asimismo compartieron esta idea el fundador —oficialmente— de la psicología moderna, el filósofo norteamericano William James (1842-1910), y el psicólogo también norteamericano —que terminara sus días triunfalmente en Francia, después de un escándalo sexual en América— James Mark Baldwin (1861-1934), que dio nombre al famoso «efecto Baldwin», legitimado genéticamente por el teórico de la evolución inglés Conrad Waddington (1905-1975), con su concepción de «asimilación genética». Y con esta última concepción,

la idea de Darwin-Hume también queda legitimada genéticamente y actualizada.

Humanos, animales y transgénicos

Es de sobra sabido que los genes mendelianos o factores o *Anlagen* (esbozos), como los llamaba el mismo Mendel, cuando no había cromosomas y la teoría celular todavía estaba en entredicho, no dejaban de ser una curiosidad biológica de los guisantes para gran parte de los contemporáneos del abad del Monasterio de Santo Tomás en Brno. Luego, la resurrección de los *Anlagen* en el concepto amplio de gen —el término es creado en 1909 por el biólogo danés Wilhelm Johannsen (1857-1927), aunque la idea se utiliza desde 1900— se consuma sobre todo a través del holandés Hugo de Vries, el alemán Carl Correns (1862-1933) y el inglés William Bateson (1861-1926). Pero esta primera caracterización oficial de los genes como codificadores de caracteres dejaba mucho que desear, porque la singularización de algún detalle anatómico-fisiológico-comportamental como unidad orgánica es un tanto arbitraria. Y es que cualquier organismo se puede dividir en partes de infinitas maneras. Posteriormente, otra singularización más refinada (un gen, un enzima), instrumentada por el Nobel de Medicina y Fisiología George Wells Beadle (1903-1989) y otros, tuvo bastante más sentido empírico. Lo que ocurre es que, como era de esperar, los genes son pleiotrópicos en general: lo normal es que cualquier carácter que se especifique esté formado por la acción de muchos genes en consonancia, si no de todos. Además, hay que contar con la influencia del medio y de múltiples elementos epigenéticos, y todo ello junto con la

aleatoriedad del desarrollo hasta cierto punto y en prácticamente todos los casos. O sea que en la mejor de las situaciones el gen es un concepto operacional y en la peor, una especie de parásito durmiente que se instala —a la manera de un virus— en el genoma, entidad de la que al parecer solo un 3 % codifica el organismo humano, aunque esto cada vez se cuestiona más.

Aun así, de un tiempo a esta parte con el material genético disponible se hacen muchas operaciones experimentales y terapéuticas (y no tan terapéuticas) que abren nuevos caminos en la investigación, en el sentido de que plantean nuevos dilemas éticos, como si ya no hubiera bastantes con los de siempre. Nos referimos en concreto a los problemas éticos relativos a una hipotética clonación humana, o bien a terapias génicas especialmente agresivas, o a la ingeniería genética, todo ello por su implicación en seres humanos, claro está, aunque en interacción con otras especies animales. Tradicionalmente, y desde una perspectiva más bien naturalista, desde Aristóteles y hasta tiempos recientes solía hacerse una referencia a los animales para intuir pautas biológicas que sirvieran de orientación en lo que respecta a la base de la moralidad entre los seres humanos. Por supuesto que la referencia era un tanto antropomórfica, pero incluso así. Ciertamente, si se «crearan» animales esa referencia quedaría un tanto descolgada. Pero de momento la situación no es especialmente preocupante, porque las expectativas parecen ir muy por delante de las realidades de aquí y ahora. La nueva situación se basa sobre todo en la creación de criaturas transgénicas, no ya dentro del ámbito de la especie sino trascendiendo sus límites. Por ejemplo, el hí-

brido entre cabra y oveja, la cabreja, es un resultado obtenido gracias a técnicas específicas, no como la mula o el tigón —tigre y león—, que se pueden dar espontáneamente. El problema nuevo surge cuando esa trascendencia (transgénesis) incluye a los humanos como receptores de trasplantes de órganos animales —hígados de cerdo o corazones de mandril—, aunque de momento, por cuestiones de rechazo, no se haya llegado efectivamente a ninguna parte. La base de ese trabajo consiste en crear animales que incluyan genes humanos, de manera que el rechazo se pueda paliar, dentro de lo que cabe. El primer temor específico es la ruptura de barreras en lo que se refiere a enfermedades de los animales, que entonces pasarían a los seres humanos. Asimismo, en nuestros días, aunque sea de un modo todavía muy atenuado, existe una concienciación de una obligación moral hacia los animales, de modo que si estos, por añadidura, fueran hasta cierto punto fisiológicamente humanizados, para favorecer los trasplantes, se abriría un nuevo frente de proyección ética insospechada. Aunque este frente, en principio, no parezca ser mínimamente preocupante en la actualidad, al menos en círculos amplios.

De hecho, hay mucha confusión en torno a esta problemática genética (o transgénica). La naturaleza humana, así en abstracto y de un modo un tanto difuso, siempre ha tenido una categorización propia, quizá especialmente en Occidente. Tradicionalmente, la realidad bruta como plataforma (cosas, animales, plantas) habría sido creada por Dios única y exclusivamente para que el hombre (el hombre en abstracto) dispusiera de ella.[7] Es más, co-

mo se sabe, según la perspectiva cartesiana los animales son autómatas, a la manera de ingenios mecánicos que ni sienten ni padecen, en todo caso chirrían. Según Aristóteles poseemos un alma racional que no tienen ni los animales ni ningún otro ser vivo, lo que nos coloca en una situación de poder y privilegio sin paliativos. E incluso los esclavos, que tendrían forma humana y una especie de alma racional desvirtuada, quedarían también a nuestra merced para lo que dispusiésemos. Por añadidura, en el Siglo de las Luces se inicia con pujanza un naturalismo que hace de los hombres animales de hecho. Y el paso de ser animales de hecho a ser animales de derecho lo da tímidamente Darwin. De modo que hoy día se entra ya plenamente en un dilema que por momentos asusta, sobre todo porque el nazismo, como biocracia que fue, está ahí a escasos años vista. Ahí cercana está, en efecto, la cultura alemana de la época, argüiblemente la cultura más refinada de toda la historia de Occidente, y ahí están muchos de sus profesionales (médicos, juristas, antropólogos, ingenieros, intelectuales en general) en la planificación de una política de exterminio de unos seres que, según se proclamaba, solo parecían humanos, aunque no lo eran:[8] todo ello queda plasmado en la infame conferencia de Wannsee (1942), organizada por uno de los hombres fuertes de Hitler, Reinhard Heydrich («El Carnicero de Praga»), con Adolf Eichmann como secretario, en la que participaron conocidos expertos con el cometido de tratar de definir zoológicamente a los judíos como una plaga que se debía exterminar. Ahí es nada.

En este contexto es asimismo bien conocido el dilema que presentaba, especialmente después del descubrimiento de América, la condición humana de sus aborígenes, así como la perplejidad que causa una carta pastoral del papa Pablo III (Alejandro Farnesio) en la que se predica la naturaleza humana de los indígenas. La típica reacción de, por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557) es que, por muy humanos que sean, dichos individuos están tan degradados por el pecado que necesitan la mano dura y la tutela del europeo para que, con el tiempo, vayan entrando en razón moral. Claro, para la teología cristiana es obvio, como para todos de refilón, que los hombres nacen con distintas capacidades y talentos. Para esa misma teología cristiana, especialmente, que luego se seculariza en la Ilustración, aunque el principio permanece, las desigualdades con las que nacemos los humanos eran moralmente irrelevantes a los ojos de Dios —e irrelevantes, hasta cierto punto, ante los déspotas ilustrados del momento, y ahora ante el gobierno democrático de turno—. El principio básico de la occidentalidad madura de la Reforma —y sobre todo de la Contrarreforma— es que con respecto a Dios todos los hombres son iguales. Como ejemplo notable de lo políticamente correcto, la Carta Magna de los incipientes EE UU lo manifestaba explícitamente. Luego, el laicismo, especialmente en Francia y muy concretamente en el *Contrato social* de Rousseau, como seudosecularización que es, con su *liberté, égalité, fraternité*, viene a decir lo mismo. Unanimidad en las palabras, que no en los hechos, y es que «el infierno está lleno de buenas intenciones».

Siguiendo la pauta teológica, el hombre, sea cual sea su capacidad, está en este mundo simplemente por la gracia de Dios, que no singulariza a nadie —el protestantismo, con su idea de predestinación, hace de este molde algo ambiguo—. O simplemente, según el laicismo occidental, por el hecho de haber nacido hombre se tienen todos los derechos humanos reconocidos. De acuerdo con la proyección teológica cristiana más básica, cada hombre debe su existencia a Dios y su dedicación a Él debe ser total y absoluta. El derecho divino de los reyes exigía asimismo esta servidumbre en el representante de Dios en la tierra. Si bien es cierto que los monarcas absolutos, o bien prescindían del competidor más directo, el papa, como hicieron Enrique VIII y sus descendientes —notablemente Eduardo VI e Isabel I— en Inglaterra, o bien lo manipulan, como Felipe II en España o Luis XIV en Francia —independientemente de que este, por ejemplo, fuera excomulgado por Inocencio XI (Odescalchi)—. De manera que, según esa perspectiva, todos los hombres dependen de Dios durante el transcurso de sus vidas y le deben una obediencia total a cambio de una gracia que siempre será inmerecida (san Agustín). De nuevo, la pertenencia del hombre al Estado simplemente por su integración en una sociedad moderna solventa las equivalencias subyacentes. Claro, en esta doctrina básica en la historia de Occidente está el comodín del pecado —o la transgresión social, en el mundo laico— para hacer distinciones entre ser más humano o menos, todo superable en principio, al menos, por una penitencia reparadora. Para la filosofía griega está la justificación de la esclavitud, que no supone sino una

exhortación eventual a la resignación social dirigida a aquellos a los que le toque la peor parte del pastel en que consisten los beneficios de la vida en común. De manera que uniendo el «hambre» (cristianismo) con las «ganas de comer» (racionalismo aristotélico), por expresarlo lo más coloquialmente posible, obtenemos el mundo occidental de hace dos milenios a esta parte, caracterizado por una ética de la situación.

Esclavitud, democracia y nivel de vida

Volvamos brevemente a Aristóteles, esta vez a su *Política*, en concreto al libro I, donde trata específicamente de la esclavitud. Como buen naturalista, Aristóteles refleja la esencia de lo que observa en su entorno, que es el mundo mediterráneo del ámbito griego. En realidad no justifica nada, porque lo que existe, por el mero hecho de existir, ya es suficiente justificación: el mundo no debe ser esto o lo otro, sino que es esto o lo otro. Nótese, de paso, que en la filosofía de la ciencia actual en su variante kuhniana, que es la que mejor se ha impuesto —al menos, desde un punto de vista historiográfico, sobre la positivista y su alternativa falsacionista—, proclama que de lo que se trata es de describir el mundo y no de optimizarlo de un modo —positivista— u otro —falsacionista—, porque las cosas son como son, y no son entidades manifiestamente mejorables.

Los esclavos, normalmente, procedían en la época griega de dos fuentes: o bien eran prisioneros de guerra, por lo que, al haber sido vencidos, se los consideraba inferiores y debían servir a sus captores, o bien eran descendientes de estos e igualmente inferiores por ser progenie de una parentela inferior. Y es que,

además, la nobleza de carácter, según los cánones griegos, exige el suicidio antes que ser sometido. Es más, Aristóteles proclama que es legítima la caza de «aquellos hombres que, si bien han nacido para ser gobernados, se niegan a ello».[9] Si comparamos esto con lo que sucede en el mundo desarrollado actual —por no hablar del mundo no desarrollado—, con los actuales asalariados de 8 a 3 (en el mejor de los casos) del mundo occidental y occidentalizado, y pese a haber diferencias más que manifiestas en muchos otros aspectos, no sería muy atrevido proclamar que, al igual que en las economías de las ciudades-estado griegas, hay una base actual sometida a una esclavitud de circunstancias.[10] Sin los esclavos (y las mujeres) que se ocupaban de las actividades productivas, no podría haber existido el ocio necesario para que los hombres libres se dedicaran a un estilo de vida de naturaleza más intelectual y refinada, cuando no desbocadamente hedonista. Creaciones griegas como el teatro, la arquitectura, la escultura o, especialmente, la filosofía no hubieran podido existir sin la institución de la esclavitud. Salvando las distancias e incurriendo en las sutilezas foucaultianas,[11] la similitud con el día de hoy no puede ser más elocuente. Hay esclavos y sucedáneos. De hecho, las grandes obras de la cultura occidental se han hecho gracias a mecenas, monarcas absolutos y patrones diversos sobre la base de una masa de esclavos, siervos, proletarios o asalariados varios, según la época. Aristóteles utiliza además un argumento básico que hoy también se esgrime con frecuencia, aunque sea con una terminología políticamente a tono con los tiempos: la esclavitud beneficia al amo y al esclavo (al empleador y al empleado). Así

dice también el libro de la *Política* más arriba citado: «Todos aquellos que se diferencian entre sí tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal, se encuentran en la misma relación. Aquellos cuyo trabajo consiste en el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos, estos son por naturaleza esclavos [...]. Así que es esclavo por naturaleza el que puede depender de otros (por eso, precisamente, es de otro) y el que participa de la razón en tal grado como para reconocerla, pero no para poseerla».[12] Porque el raciocinio en ejercicio es la prerrogativa del amo, y si no fijémonos, por ejemplo, en el popularizado aserto, tan actual, de que al empleado, soldado o subalterno en general no se le paga para pensar, sino para obedecer, y de hecho cuando se le exigen responsabilidades la respuesta es que se trata de un «mandao», vamos, la tan traída y llevada «obediencia debida» utilizada como comodín ético.

En suma, según la base metafísica estipulada, los esclavos, derivados, «análogos» y sucedáneos no serían capaces de controlar sus vidas y requieren que otros lo hagan en su beneficio. Esos otros serían los que pueden razonar con plenitud y tener sus vidas bien organizadas. Aristóteles considera a los esclavos «herramientas vivientes» que, como si fuesen servomecanismos, trabajan para el amo, quien así se puede dedicar a la política, a la filosofía y al objetivo final de la «calma total». Por otro lado, Aristóteles admite que a simple vista es imposible saber quién es por naturaleza esclavo y quién no.

Igualmente, y abundando en esta cuestión, cuando los españoles viajamos de bastante tiempo a esta parte a un país de cultu-

ra dominante, Inglaterra, por ejemplo, un comentario lisonjero muy al uso es el de «no pareces español, pareces inglés» (o bien en el aspecto, o bien en el carácter). Es de suponer que la situación entre un judío rubio con facciones propiamente nórdicas y un «ario de raza» era en su momento parecida, como lo era la complexión «judía» de Hitler, por no hablar del mismo Goebbels y cualquier otro, judío o no, que se ajuste al patrón estereotipado de todos conocido. Pero para Aristóteles, como para el mundo actual, no hace falta ser propiamente esclavo, o equivalente, para estar sometido a otro, ya que en el mundo de los hombres libres existen jerarquías que establecen un orden natural que determina quién está por debajo y quién por encima. Pensemos que Platón, en su *República*, con su tripartición entre filósofos, soldados y artesanos, viene a decir otro tanto. El estagirita se explaya sobre el tema en los capítulos XII y XIII del suculento libro I ya citado. Así, del mismo modo que el amo manda sin reservas sobre el esclavo, como la humanidad lo hace sobre plantas y animales, Aristóteles reconoce tres escalones, en términos de jerarquías naturales, dentro del mismo género humano: «El macho es por naturaleza más apto para la dirección que la hembra [...], como el más viejo y maduro más que el más joven e inmaduro [...]. Porque el esclavo carece completamente de la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero falta de seguridad; y el niño la tiene, pero imperfecta».[13] En el contexto de este pasaje está claro que del mismo modo que Aristóteles cree en la superioridad del amo sobre el esclavo, la superioridad del hombre sobre la mujer está dictada por la naturaleza y no puede ser cancelada por las leyes

humanas, ni por sus costumbres y creencias.[14] Y es que la igualdad entre los seres humanos, como el respeto por la vida y lo que no es humano, no se puede resolver por real decreto ni por buenas intenciones. Eso sí, se pueden diseñar simulacros de actuación que, sazonados con una dosis adecuada de autoengaño, den en el mejor de los casos «el pego». Y lo peor o lo mejor de esos simulacros, según se mire, es que se constituyen en la base de toda convivencia posible. Lo peor se entiende desde la proyección que imprime la conciencia ontoteológica tradicional, incluido el nihilismo darwiniano de vigencia imprecisa. Y lo mejor se entiende desde el planteamiento que se deriva del posdarwinismo más actual cuando se toma conciencia del carácter ontoepistémico de la tesitura subyacente. Los condicionantes biológicos no se suprimen legislando, ni siquiera se atenúan, en todo caso se reconducen por cauces insospechados, como cuando Konrad Lorenz (1903-1989), en su obra maestra *Sobre la agresión*, piensa que el deporte canaliza, al menos en cierta medida, la violencia humana.

De la filosofía de la ciencia a la ciencia de la teología

En cuanto a la temática propiamente ética, sobre la que, después de todo, se está tratando, ¿qué pasa con la ciencia? ¿y con la filosofía actual? ¿y con la teología que «fue»? ¿Cómo se entrecruzan esas tres dimensiones en el debate sobre el tema? El desencuentro aparente es ficticio, porque, en un nivel, digamos de nuevo, coloquial (para entendernos), está más que claro que no se puede entrar en colisión directa cuando se trata de procesos intelectuales de cierto refinamiento. Después de todo, el refina-

ÍNDICE